

中文摘要

山口教堂是一个以真耶稣教会为背景的基督教堂,地处N省的北部H市的东边。山口教堂自1999年成立以来,迅速发展成为H市人数最多、影响最大的基督教堂。但是,山口教堂在H市的发展过程中,出现了教会内部分化、教会与其他基督教派别之间的竞争与矛盾、教会与宗教管理部门之间的抵牾与纠葛等诸多复杂而有趣的现象。山口教堂的发展过程并不单纯是一个教会怎样发展的问题,其中还交织着各样的立场矛盾、权力争夺、利益冲突等复杂关系。这些复杂关系都可以整合到宗教权威这个概念中来。因此,本文尝试着从权威的角度来讨论和解释个案情况。

第一章和第二章是本研究的绪论部分。第一章主要交待研究背景、研究缘起与过程、文献综述以及研究的问题和研究意义。第二章则着重于理论与方法两方面,具体包括“宗教权威的建构与表达”这个概念的内涵及与宗教市场论和古典宗教社会学理论的对话、研究方法和研究过程的描述、研究立场和研究者身份的交待。

接下来的两章是对个案背景和个案情况的介绍。第三章“个案背景介绍”分别从真耶稣教会的历史、H市基督教的历史和现状、山口教堂所处的社会生态环境和社会结构位置等方面来进行介绍,这样就把山口教堂置于宏观历史背景和社会文化之中检视,为理解后面的内容作了一个很好的铺垫。第四章“走进山口教堂”就从教堂之外进入了教堂内部,交待了山口教堂所处的地理位置、教堂的内部组织结构以及信徒们的大概情况。

从第五章至第八章是本文的主体部分,用了四章的篇幅来论述实地调查中所了解到的个案情况,并且根据不同内容采纳了不同的表述方式。

具体来说,第五章主要采用民族志写作中的“白描”方式详细介绍了山口教堂的各种宗教活动和仪式,这些仪式与象征既可以表达权威,又可以创造和再造权威。通过这些仪式和活动,教会权威渗入到信众之中,同时又为信众共同体通过这些仪式与活动所再生产出来。

第六章主要以“讲故事”的叙事方式,描述了山口教堂如何从三个非法聚会点合并成立为合法的教堂的过程,并讲述了山口教堂的两位宗教精英人物——刘执事和杨长老的信仰故事以及导致两人公开决裂的“按立风波”,通过这些故事的讲述,实际上为讨论牧者权威和行政赋予的合法权威这两个概念提供了很好的素材。

第七章和第八章分别详细论述了山口教堂与湖区教堂和宗教行政力量之间的复杂互动关系。具体来说,第七章主要描述了山口教堂在《圣经》的解释、争夺信徒及基督教两会的领导权等方面与湖区教堂产生的矛盾。第八章主要以“挂牌问题”、“年福节会风波”、“大河施洗”、“宗教法制培训班”等现象为中心来讨

论了山口教堂与宗教局之间所存在的纠葛。这两章是本文的重点，因为这两章内容所呈现的问题直指本研究的理论关注点，即宗教权威的建构方式与表达途径。

最后一章是结论、反思与结语部分。在结论部分，本文在借鉴西方理论家有关权威讨论的基础上，结合个案的经验材料，把“宗教权威”界定为“一个宗教组织内由神职人员表达的牧者权威、诠释《圣经》而获得的神学权威、宗教仪式所承载的象征性权威以及相关行政力量所赋予的合法性权威所建构起来的复合结构。它们直接表达为运作教会的组织能力、对教会内部信徒所具有的凝聚能力，以及存在于其他社会组织、宗教组织乃至国家行政话语之间的互动能力”。本文是基于建构主义的角度来理解宗教权威的，即宗教权威是可以被采取多种方式建构起来的，并能通过多种途径把这种权威表达出来。宗教权威具有吉登斯所讲的“社会结构”特征，包括使动性(enabling)和制约性(constraining)两个方面。前者指“行动者使结构生成”，即宗教权威经由信徒群体的共同行动而建构起来，这是宗教权威的建构层面；后者指“结构又制约着行动者”，即信徒群体在宗教权威的制约下开展社会行动，这是宗教权威的表达层面。

因此，本文希望不要太过分专注于“宗教权威”这一概念本身，而是要把重点放在“宗教权威”的建构方式、表达途径以及这一过程所反映出来的各种关系、利益和结构。本文进而提出“宗教权威的建构与表达”这一概念工具来概括和解读以山口教堂为中心的一系列事件，并在讨论个案中提出了“宗教权威的双重建构”概念、讨论了行政权威与宗教权威之间如何互动的问题。

“宗教权威的建构与表达”这一概念弥补了西方宗教社会学理论(如宗教市场论)对中国宗教经验的解释不足，它不仅着重了作为行动者的宗教组织的具体行动逻辑，而且还把宗教组织置于更为广阔社会背景中进行考察，将宗教政策、行政权威与外部竞争等各种因素和力量结合起来。

本研究所做的应该还相当有限，从个案角度来说，本研究是较深入地讨论了问题，但如放在一个更为宏观的背景言之，本研究就只能说提出了一个很好的问题，开启了这样一个基础，或许可以因此激发起一些研究者对于当代社会中宗教权威问题的关注，进而开始就宗教权威本身的建构与表达以及宗教权威与行政权威、社会文化之间关系等相关主题来从事更为系统性和全面性的考察，这将有助于我们对于中国现代社会转型和变迁中的宗教现象产生更深刻的认识。

关键词：真耶稣教会 宗教权威 建构 表达 行政权威

ABSTRACT

The Shankou church, belonging to the True Jesus church, is situated in H city of N province. The Shankou church has rapidly developed and became the most influenced and biggest church in the H city since 1999 when it was established. But, during its developing process, the Shankou church appeared between the church interior differentiation, the church and other Christianity faction's competition and the contradiction, the church and between the religion control section arrives.

The developing process of Shankou church is not only a question about how a church develops, in which interweaves all kinds of complex relations such as standpoint contradiction, the authority capture, the benefit conflict and so on. These complex relations may all be integrated to religious authority. Therefore, this article attempts to discuss and explain case from angle of authority.

First chapter and the second chapter is the introduction of the paper. First chapter mainly dill with the research's background, origin and the process, the literature summary as well as the research's question and significance. The second chapter mainly concern two aspects of the theory and the method, specifically including "the construction and expression of the religious authority" this concept connotation and the dialogue with the religious market theory and the classical religious sociology theory, the technique and the process in research.

The following two chapters are about the introduction of background and situation of the case. The third chapter is about the history of the True Jesus church, ecological environment and social structure position the Christianity's history and the present situation in H city. So we may set at the Shankou church in the macroscopic historical background and the social culture inspect and effectively understand the the following chapters.

In this article the main body is from the fifth chapter to the eighth chapter.

Concretely saying, the fifth chapter mainly dill with each kind of religious activities and the ceremony in the Shankou church in "the

outline drawing" the way. These ceremonies and the symbol both were allowed to express the authority, and was allowed to create and again to make the authority. Through these ceremonies and the activity, the church authority permeates in the letter audiences, simultaneously reproduces for the letter numerous communities through these ceremonies and the activity.

Sixth chapter mainly "tells the story" in the narrative way about how the church from three illegal meetings merges establishment for the legitimate church process, and narrated two religious outstanding people character - Liu and Yang. Through these stories narrations, the legitimate authority these two concepts which entrusted with for the discussion herd authority and the administration has provided the very good source material in fact.

Seventh chapter and the eighth chapter in detail elaborated complex interaction relations between the Shankou church and the Huqu church and the religious administration strength. The seventh chapter mainly described the Shankou church in the explanation of "Holy Bible", capture the contradiction which the follower and Christianity two meetings aspect and the Huqu church and so on. Eighth chapter mainly dill with the phenomenon discussed some entanglement between the Shankou church and the religious bureau. These two chapters are key points of this article, because these two chapter of contents present the question straight refers to this research the theory attention spot, namely the construction way and the expression way of the religious authority.

In the foundation of the western theoretician concerned authority discusses, the paper defines "the religious authority" as" a multiple construct constituted of the herd authority expressed by the clergy , the theology authority obtained by Holy Bible , symbolic authority bearing in the religious rite as well as the correlation administration strength entrusts with the valid authority. They directly express organization ability which operates church, the condensation ability which is acting on interior followers, as well as interaction ability existing between other social organizations, the religious organization and even the

national administration words ". The structure of Religious authority is by no means sole structure, but one kind of the composite structure which contain four kinds of authoritative types constitutes. The religious authority means a kind of "the social structure" just as Giddens said, including two aspects of causes the mobility (enabling) and the restriction (constraining).

The paper will use "the construction and expression of the religious authority " this concept to summarize a series of events taking place in the Shankou church. I hope you do not have too excessively to concentrate "the religious authority" this concept itself, but put emphasis in " the construction and expression of the religious authority " the process, including all kinds of relations, the benefit and the structure.

Which this research did may quite be also limited. This research was thoroughly discussed the case, but this research only propose a very good question, open this kind of foundation if it is put on more macroscopic background word. I hope this paper will help us to have a more profound understanding regarding in Chinese modern society reforming and the vicissitude religious phenomenon.

Keyword: the True Jesus church religious authority construct
expression administrative authority

原创性声明

本人声明：所呈交的论文是本人在导师指导下进行的研究工作。除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已发表或撰写过的研究成果。参与同一工作的其他同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

签名：李强 日期：2007.6.20

本论文使用授权说明

本人完全了解上海大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留论文及送交论文复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容。

(保密的论文在解密后应遵守此规定)

签名：李强 导师签名：李强 日期：2007.6.20

第一章 引子：本文关注的问题

山口教堂¹是坐落在 H 市东边的一个基督教²堂，准确地说应该是具有真耶稣教会³背景的基督教堂。这个特殊的宗派背景对于本研究来说十分关键，我们将在后面的内容中详细介绍。2001 年 4 月的一天，教堂发生了一次重大事件，本文把它称之为“挂牌风波”。

那天是上午，大概在 9 点多钟。山口教堂的铁皮大门半开着，一些人坐在大厅里谈论些什么，声音很急促，有时也很高亢。还有四五个男女站在教堂门口聊天，神情严肃，似乎还不时骂骂咧咧的。这些人大多是教堂里的义工，其中马丽珍的嗓门最大。她是教堂里一名义工传道员，性格泼辣而干练。这天是星期二，平时教堂里在这天没有聚会活动，所以教堂在这天一般很安静，大门也通常是紧闭着的。这些义工聚在一起是要开会？但看那情形也不像开会。因为这些人里面没见刘执事，他是教堂的负责人。如果教堂里要组织开什么会议，他定会到场的。再说，那天也没见杨执事两夫妇的影儿，他们两作为教堂的主要神职人员也照例要参加会议的。

如果稍加留意，我们会注意到，教堂大门右边墙壁上挂的牌子被更换掉了。以前挂着的牌子上写的是“山口基督教堂”字样，而现在挂着一块写有“山口真耶稣教会”的木质匾牌，黑字白底，十分醒目。从这块匾牌成色能明显看出，这是一块刚刚做好不久的崭新匾牌，字体都黑得光亮，白底也是一尘不染。按照现行政策，基督教堂不允许直接标示所属的宗派名称，只能统称为“某某基督教堂”。那么，山口教堂怎么会公然悬挂其所属宗派名称？如此种种不寻常迹象，预示着有什么事情将要发生。

果然，不一会，在教堂门前不太宽阔的街道上，两辆车子嘎然而止。一台是微型小面包车，还一台车身上赫然显示的“公安”字样表明是一台警车。从面包车下来的是市宗教办的马主任和其他三位办事员，三名穿制服的民警跟在后面。马主任一行人穿过街道与教堂相连的通道，来到教堂门口时，里面坐着的信徒都已起身涌向了大门，教堂门口立刻对峙起两股力量，气氛变得紧张起来。一些民

¹根据社会学学术研究惯例，本文中所出现的地名、人名一律采用化名。

²“基督教”这一称谓在中国的使用比较模糊，往往有广义和狭义之分。广义的基督教，也就是英语中的 Christianity 之意；狭义的基督教则是指其中的新教，即英语中的 protestants。这种状况是由于历史原因造成的，因为长期以来华人都习惯把新教称为基督教。大陆的新教会也从称自己为新教，只称基督教或耶稣教，而将罗马公教称为天主教，正教称为东正教。港台华人学者为解决这一混乱状况，把广义基督教称为“基督宗教”，以与专指新教的狭义基督教相区分。这一用法现已渐被一些大陆学者所采用。因此，如无特别说明，本文中出现的“基督教”一词均特指基督新教。

³这里所用“教会”一词，只是一种约定俗成的称呼，与宗教社会学里关于宗教组织的理想类型中的“教会”类型并无联系。由于在实地调查中，受访者会十分随意地用到“教会”、“教派”等词，有时用得十分混乱（如将一个具体教堂或聚会点也会以某某教会相称）。本文中也交叉使用“山口教堂”和“山口教会”等名称。因此，在本研究中，除非特别说明，一般情况下所出现的“教会”、“教派”等词并不对应于宗教社会学里的教会—教派类型学 (Church-sect typology)。但本文将在后面的第三章中，曾把真耶稣教会置于教会—教派类型学的学术脉络中有过一番探讨。

众也开始聚集在街道旁往里面观望。

马主任在门口站定，用手指着那块匾牌，严肃地要求马丽珍等人把它立刻取下来：“跟你们早就说过了，政府有规定，不能打真耶稣教会的牌子。快取下来！”马丽珍的泼辣性格在此时发挥得淋漓尽致，她声音宏亮，并手舞足蹈：“为什么不能挂？这是我们教会的教义要求，是我们教会内部的事务，再说我们挂着它又不影响什么社会秩序，你们不能干涉我们的宗教信仰自由。”每次与宗教干部对话时，她最常用的“挡箭牌”就是“要保护宗教信仰自由”。其他信徒都开始七嘴八舌地跟马局长争辩、抗议。不过，这次马主任没有表现出丝毫妥协，他已经横下决心，坚定地把手一挥，站在他后面的三名民警推开拥挤的人群，准备强行摘取匾牌。马丽珍大呼一声“不能让他们动！”人群开始出现一阵骚动，信徒和干警们之间开始出现了推推搡搡。在一片混乱中，有信徒被推倒在地，一名民警在扭打中胳膊被碰伤。一片混乱之后，匾牌还是没有被取下来。

“这还了得！你们这是严重妨碍行政执法的非法行为！你们要负责的，我告诉你们。”马主任悻悻地撂下几句话带领他们离开了。回到政府大院，马主任马上向市政府领导汇报情况，请求请示。市政府召集各相关部门召开了一个临时紧急会议。下午，市政府分管领导牵头，联合公安局、宗教局、市政工程处三个部门，出动60余人联合执法，才把山口教堂的匾牌给强行取下来。事后，宗教办对为首的马丽珍等三位信徒给予了行政拘留的处分，并责令教堂法人代表刘执事到宗教局作了书面检查，并给与了罚金处罚。

我最先听到山口教堂的这次“挂牌风波”，是在05年8月，我从省基督教两会办公室的田牧师那里获悉的（也就是那次与他的会见，我第一次听到了“真耶稣教会”、“方言”、“大水施洗”等陌生名词）。后来我回到H市后的调查过程中，陆陆续续从不同的人那里听到了关于此事的情况，有两个教堂的信徒与神职人员、有宗教局干部，还有当时在场围观的群众。虽然不同的人描述此事的详尽程度不一，细节方面有出入⁴，并且对此事的评价非常不一样，但每个叙述者都从不同的角度证明了这个事件的真实性。最后我在茶馆里约见了当年的宗教办马主任，他已经退休。我从他那里获得了关于这次“挂牌风波”的完整版本。他还透露，当时到宗教办来“举报”山口教堂挂牌的是湖区教堂的林牧师。湖区教堂是一个主日教堂，距山口教堂不到三公里之遥。自山口教堂在1999年成立以来，它就与湖区教堂之间矛盾重重。马主任说，就算是林牧师不来举报，他们只要获悉此事也会及时采取行动，因为这样的事件不仅是“违法国家政策”，也是“公开挑战国家权威”的“严重事件”。

⁴我在田野调查中，碰到过很多类似情况。事实上，我们可以从对于同一事件不同立场的叙事中更容易了解到参与事件的当事者之间的各种交织关系，更有利于还原复杂事件的本身。正如赵文词等人对陈村的研究中处理这种情形时所说“事实上，只要方法运用得当，采访对象间不同的观点和态度，不但无妨，反而有助于我们深入了解陈村里的冲突势力和派性倾轧。”（赵文词等，1996：4）。

山口教堂是一个以真耶稣教会为背景的基督教堂，地处N省的北部H市的东边。山口教堂自1999年成立以来，迅速发展成为H市人数最多、影响最大的基督教堂。但是，山口教堂在H市的发展过程中，出现了教会内部分化、教会与其他基督教堂之间的竞争与矛盾、教会与宗教管理部门之间的抵牾与纠葛等诸多复杂而有趣的现象。这次发生在六年前的“挂牌风波”就是山口教堂与宗教行政力量、湖区教堂之间的复杂互动的一次集中反映。

本文将把山口教堂作为田野调查⁵地点，围绕着山口教堂的人和事来讲述一个基督教堂的故事。故事的主线是山口教堂的发展过程及其与外部发生的复杂互动关系。所以，本研究所要关注的现实问题是：真耶稣教会是一个什么样的教会？其教规教义有何特征？山口教堂形成、发展的具体过程到底是如何？山口教堂为何会与其他基督教派别之间产生矛盾？山口教堂又如何会与宗教管理部门之间产生纠葛？而伴随着这些矛盾与纠葛，山口教堂又为何竟然在H市获得较快速发展？我们如何来解释这些有趣而又看似矛盾的社会现象呢？

对于这些问题，可能在教会信徒和宗教局干部那里都有显而易见的答案，在他们眼里这些问题几乎都是常识性问题。这也并不奇怪，吉登斯曾为我们提供过解答：为什么社会学似乎经常研究一些明显是常识的问题，这其中还有另外一个更微妙的原因。那就是，社会研究不会而且不能与它所描述的社会世界分离开来（吉登斯，2003：4）。但是，涂尔干⁶也同样对我们提出过如雷贯耳的忠告：“最常用的思维方式可能最碍于社会现象的科学研究，所以大家应该警戒第一印象的影响”（涂尔干，1995：2）。就拿这次“挂牌风波”来说，事情难道就是如宗教局干部所说的“基督教堂违反了国家宗教管理政策，政府管理部门正当地行使行政权力”吗？难道就像湖区教堂林牧师所讲的“只是湖区教堂为了维护国家宗教政策而向宗教局仗义举报”吗？或者难道我们就接受山山口教堂的刘执事所言“他们宗教局不懂宗教政策，干涉我们教会内部事务”的控诉之辞吗？往往事情可能并不太复杂，但背后的问题也许不那么简单。这就是说，我们必须回到信徒的日常宗教生活以及围绕教堂展开的各种事件中，挖掘各种表层现象背后的“深层结构”。这种“深层结构”也许就是最值得探讨的学术问题。在我看来，所谓有学术意义的问题（question），不仅仅是指本文发现、描述或试图解决的

⁵ “田野调查”（Field work）为18世纪末到20世纪初的人类学所首创，强调深入到一个社区内部从事长期的、周密的参与观察，本来是人类学的一种基本的、也是最重要的理解异文化的方式。但人类学发展100余年来，其田野在不断改变和拓展，最初是作为遥远的异邦的“初民社会”，后来回到自己所在的复杂文明社会，而且不仅研究那些边缘性群体，也进行对主流群体的研究。田野的涵义已经远远不是异邦或乡村了，翁乃群认为人类学研究正在走出“山野”（翁乃群，1997）。而费孝通的观点似乎更为令人振奋，更为开拓视界，他认为“人文世界，无处不是田野”（费孝通，1998：12-14）。这与佩雷诺将他者界定为“差异”的观点不谋而合，只要存在差异，存在与自己的不同，那里就有人类学的田野。因此，虽然本研究调查地点处于小县城，但鉴于基督教与研究之间存在的文化差异，基督徒相对于研究者而言就是文化上的“他者”，则本文也将此个案调查称之为“田野调查”。

⁶ 对于这位社会学开山大师的姓名，目前坊间主要有两种中文译法，涂尔干或迪尔凯姆，为求规范，本文将统一采用“涂尔干”这个名字。

那个现实问题(problem),而是一个可以放到一定的学术发展脉络之中进行探讨、追究和对话的理论问题。

本研究通过对山口教堂个案的田野调查,发现无论是山口教堂里的人际关系、宗教活动和宗教仪式,山口教堂的发展过程,还是山口教堂与外部所发生的复杂互动,都离不开一个权威问题。

山口教堂之所以冒风险而近乎固执地把“真耶稣教会”的匾牌挂上去,这里有一个教会权威的表达问题。湖区教堂“告发”山口教堂“挂牌”一事,也有两个不同基督教宗派背景的教堂之间的权威争夺问题。

当然,我不能否认本文讲述的是一个特殊的基督教堂的故事,不仅山口教堂特殊的基督宗派背景,而且还有山口教堂所处的地理位置、山口教堂所拥有的各种资源、山口教堂里宗教精英的个性化特征等因素,都具有一定的特殊性。但个案中所包涵的权威问题则是普遍性的,而权威问题以及与之相联的权力问题是社会科学领域里的一个重要理论话题,这样我们的讨论便可进入到社会学权威理论的脉络之中,本文所要探讨的现实性问题,便可在权威理论的框架下来获得学理上的解释。因此,本文将在以往经典理论家有关权威理论的讨论基础上,将本个案中的经验性问题(problem)置换成如下理论性问题(question):教会中的权威关系有哪些?它们是如何构成的?又是怎样表达出来的?

“解释社会现象是社会学理论的全部内容”(戴维·波普诺,1999:35),社会学的任务之一,就是要用某种社会学理论来给予这些经验事实以学理上的解释。因此,本研究也可看作为从权威视角来解释个案中的教堂发展及其出现的矛盾与冲突现象。本文所采用的“宗教权威”这样一个核心概念,应该说既有理论传承的特征,亦已具备了鲜明的本土涵义。

同时,我们也不得不承认,现实社会生活总是丰富多彩而又变动不居,社会现象的多样性、立体性和流动性,会使得任何试图解释社会生活现象的抽象而形而上的理论变得捉襟见肘。不仅不同的学科对于复杂社会现象解释上的局限性,而且就是对于同一个社会现象,学科内部也存在着不同理论视角切入的问题。鉴于此,我想我更有责任将反映个案情况的“原材料”,在论文写作中尽可能全面而客观地呈现出来,再在此基础上进行相应的理论分析。这样做的目的之一,就是把理解对象和解读材料的权力,交给每一位用心的读者,便于读者能大致判断本研究从权威角度来解释个案的适用性和合理性。

第一章 导论

第一节 研究背景

一、理论背景：宗教的社会学研究脉络与现状

在西方，从神学、宗教学、哲学、文学，到心理学、社会学、人类学等各门学科都可把宗教现象作为自己学科的研究对象，当然有的学科（如神学、宗教学、社会学、人类学）将宗教作为重要的学术研究领域。毋庸置疑，宗教研究正像其他任何一个研究领域一样，都应当并必须是多学科交叉、合作的研究。宗教社会学就是一门于 19 世纪末在西方社会逐步形成、发展起来的新兴交叉学科，距今只有 100 余年的历史。它从社会学的角度研究宗教和社会的相互关系，既探讨社会、文化和人的心理、行为对宗教的发生、发展及其结构与功能的影响，也探讨宗教如何影响和制约社会、文化和人的心理、行为⁷。

涂尔干所揭示的“宗教是社会的象征”和韦伯所提出的“新教伦理与资本主义精神之间有着选择性亲和关系”已经成为宗教社会学的两个经典命题，他们当之无愧地成为宗教社会学这门学科的奠基人。然而，涂尔干与韦伯两位学术巨擘在宗教社会学研究上有着不同的风格和取向，可以说，涂尔干沿续了孔德“社会静力学”的路线，关注的是宗教对于社会整合、统一的作用，而韦伯遵循的则是孔德所谓的“社会动力学”的路线，他的研究兴趣在于宗教对社会发展变化过程的作用（戴康生、彭耀，2000：20）。

在涂尔干与韦伯的思想启迪之下，西方宗教社会学理论家结合对历史和当代宗教现象的深刻洞察，相继提出了诸多理论命题，如西美尔（Georg Simmel）对“宗教性”的关注⁸、贝格尔（Peter Berger）的“神圣的帷幕”⁹、卢克曼（Thomas Luckmann）的“无形的宗教”¹⁰、卢曼（Niklas Luhmann）采用系统功能主义对宗教的研究¹¹、帕森斯（Talcott Parsons）的“宗教私人化”、贝拉（Robert Bellah）的“公民宗教”理论¹²，西方宗教社会学理论几经更迭，对现代社会中缤纷纷呈、形态各异的宗教现象进行了多角度的剖析和多样化的诠释。

由于一些历史和政治的原因，中国的宗教研究长期以来是以思辩式的哲学、神学研究为主，对当代宗教现象的经验性研究一直以来比较薄弱。虽在 1960 年代大规模的少数民族社会文化调查中也涉及到一些宗教调查，在 80 年代也产生过对当代中国社会中的宗教现象进行田野调查的颇具影响的著作（罗竹风，

⁷ [美]托马斯·F·奥戴、珍妮特·奥戴·阿维德：《宗教社会学》，中国社会科学出版社，1990，译序 P1。

⁸ 关于西美尔的宗教社会学思想，主要体现在《现代人与宗教》（西美尔，2003）这本文集中，另可参见陈戎女（1999）对西美尔的宗教社会学思想的述评。

⁹ 有关贝格尔的宗教社会学思想，请参（贝格尔，1999、2003）。

¹⁰ 卢克曼“无形的宗教”这一命题，请参（卢克曼，2003）

¹¹ 卢曼的宗教社会学思想，请参（卢曼，2003）。

¹² 贝拉对宗教社会学影响最大的是其在 1967 年借卢梭的名著《社会契约论》中使用过的国民宗教一词，而提出美国存在着一种“公民宗教”（Civil Religion），此言一出，世界哗然，立刻激起西方学术界一场持续数十年的热烈讨论。关于公民宗教的辩论情况，可参（徐以骅，1995）。

1987), 但总的来说, 这样的经验研究并不多见, 也不被政府及学界所重视, 处于比较边缘的地位。

宗教社会学的学术研究在中国起步较晚, 从引入这门学科至今不过二十余年时间。自上世纪 80 年代以来, 随着西方宗教社会学方面的经典著作在国内的翻译引介¹³, 国内学术界开始意识到很多宗教理论问题, 诸如宗教的本质、宗教的功能、宗教的组织结构等仅凭书斋里的思辨还不能把问题讨论清楚, 现实社会中宗教现象的纷繁复杂更远远超出教科书本的描述, 因此, 一些学者开始进入宗教现象现场, 尝试着运用社会学的方法和理论对当代宗教现象进行调查和分析, 写出了许多具有第一手资料价值的研究报告和论文。

从 1990 年代以来, 国家有关部门以及一些大学的研究机构亦相继开展了一些研究课题, 专注于现实问题的研究, 并且强调使用经验性的调查方法。以基督教研究为例, 比较重要的课题就有中央统战部“1990 年代宗教发展状况普查”、国家宗教局“各国政教关系和宗教法规调研”、中国社会科学院“北京宗教现状研究”和“珠江三角洲宗教状况、特点、趋势与对策研究”、中国人民大学“基督教在中国社会转型时期的文化功能”等。其他单位及个人对现实宗教问题也表现出了极大的关注和兴趣, 并展开了一系列相关的调查研究。国家社会科学基金宗教学学科“十五”规划课题指南、教育部宗教学学科“十五”规划调研报告等, 也将现实性、经验性的研究列为重点。在一些学术机构的社会学、人类学等专业里, 也出现了一些关注宗教研究的年青学者和研究生。这些研究多数体现为研究生学位论文, 其中博士论文有范丽珠(2000)、张先清(2003)、黄剑波(2003)、刘志军(2003)、甘满堂(2003)、李峰(2005)等, 硕士论文有王潇楠(2000)、黄剑波(2000)、朱俐(2003)、王再兴(2003)、张勇(2003)、李康乐(2003)、张亚月(2003)、曾强(2004)、周晶(2005)、王晓红(2005)、李海淑(2005)、杨骁勇(2006)等。值得注意的是, 这些论文的作者大多具有社会学或人类学的学科训练。

最近几年来, 随着“宗教市场论”(Religious market theory)¹⁴“新范式的引入, 国内学术界开始对“走出书斋, 进入田野”的经验研究予以重新重视。其实, 被誉为“哥白尼革命”式的“范式转换”(Warner 1993: 1044)的宗教市场论, 在西方已经酝酿了达 30 年之久, 但令人费解的是, 国内宗教社会学研究对

¹³这段时期所译西方宗教社会学名著主要包括: 韦伯的《新教伦理与资本主义精神》、《儒教和道教》、《韦伯社会学文选》, 彼得·贝格尔的名著《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》和《天使的传言——现代社会与超自然的再发现》, 以及托马斯·奥戴的《宗教社会学》, 约翰斯通的《社会中的宗教》以及前苏联亚布洛柯夫的《宗教社会学》等等。除了这些著作之外, 也有一些介绍西方宗教社会学的基本理论、流派和评述各宗教社会学家的文章发表。参高师宁的《中国宗教社会学研究回顾》一文。

¹⁴宗教市场论虽然在理论上形成了一个比较统一的理论流派, 但是在理论的名称上似乎未达成一致。在西方学术语境中, 宗教市场论还可被称为宗教经济论(religious economy)、宗教的理性选择理论(Rational Choice Theory of Religion)、供给方理论(supply side theory), 应该说这些名称都抓住了该理论特征的某一侧面, 但为了更切合国内学术界的理解, 本文采用宗教市场论一词。

这场“范式”革命似乎是视而不见¹⁵。直到2004年，新范式的领军人物斯达克（Rodney Stark）的重要著作——《信仰的法则》（斯达克，2004）——在国内的出版，这一新范式才为国内学术界所知悉，并引起相关学者们的关注。“宗教市场论”是自上世纪70年代以来，在以斯达克为领军人物的众多社会科学家共同体的集体努力下的成果。该理论范式是直接以对世俗化理论的强烈批判而发展起来，其理论基础为理性选择理论，该理论认为信徒作为“最大化效用”的需求者，教会作为“最大化利润”的供应者，那么需求者与供应者围绕着“宗教产品”就会形成一个类似于世俗商品市场一样的“宗教市场”。宗教市场可以分两个层面来理解，一个层面是从教会内部来理解，把教会类比成“宗教公司”，里面存在产品供给者、产品消费者和宗教产品三个市场要素；另一个层面是从教会外部来理解，即把很多教会之间的关系看作是一种类似于世俗商品市场中的竞争关系，不同的教会为了争夺更多的消费者而采取积极促销、提高产品质量、产品的多元化等手段。宗教市场论更多地强调第二个层面，这样，我们就可以很好地理解宗教市场论的核心观点：宗教变化的主要取决于宗教产品的供给者，而不是消费者，因为宗教需求长期来说是非常稳定的。据此，宗教市场论的重要推论就是：如果一个宗教市场是无管制的，它会倾向于是非常多元的；宗教多元主义就会导致宗教组织之间的竞争，提高宗教商品的质量和数量，最终能引发更多的宗教消费，宗教就会繁荣起来。与之相反，如果宗教市场由国家垄断，必定产生懒惰的宗教供应商和无效的宗教商品，进而降低宗教的消费水平，引发宗教的衰弱。在美国、拉美、欧洲及东亚进行的大量经验研究都支持了这样一个观点：宗教多元与宗教繁荣之间确实存在很大的相关联系。宗教多元能够导致宗教繁荣，而不是宗教衰弱，在理论上直接推翻了世俗化理论的观点，在经验上也有效地解释了为何现代性最强的美国，宗教性也最强，同时也有助于我们理解欧洲宗教的表面衰弱以及新兴宗教的强大¹⁶。

为了增进国内学术界对宗教市场论的了解并推动国内宗教的社会学研究，中国人民大学哲学系宗教学系、中国人民大学佛教与宗教学理论研究所利用2004-2006年的暑期已连续三年承办了三届“中美欧暑期宗教学高级研讨班”，专门聘请了当今世界顶级宗教社会学家和宗教市场论的重要代表人物来为国内学员主讲宗教的社会学研究方法，包括对宗教市场论体系的介绍，同时还请国内一些知名的宗教学或宗教社会学专家为学员开设讲座。香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心也分别在2002、2004和2006年连续举办过三届“基督教

¹⁵我查阅国内学者所编著的几本主要的宗教社会学专著，如陈麟书和袁亚愚主编的《宗教社会学通论》（四川大学出版社，1992年版）、戴康生、彭耀主编的《宗教社会学》（社会科学文献出版社，2000年版），宗教市场论新范式都没有被纳入视野。而2000年由北京大学出版的《宗教社会学》（孙尚扬著）里仅简单提到了斯达克与班布里奇早期的“补偿论”理论，完全忽视了西方有关宗教社会学理论的新进展。

¹⁶关于宗教市场论的重要著作，请参（斯达克、芬克，2004）。国内关于宗教市场论的介绍论文，请参（魏德东，2006；李向平、陈彬，2007：546-558）。

与中国社会国际年青学者研讨会”，旨在培养和勉励一批有志于从事基督教研究的青年学者，其中有些学者走的就是宗教的社会科学路径。通过近几年在宗教研究上的推动和交流，出现了一个值得关注的现象，就是社会科学的宗教研究者作为一个新兴的学术群体开始逐渐形成，如杨凤岗发起的中国宗教社会学家网络交流群(chineseSSSR@yahoo.com)成为一个研究信息交流的非正式平台。国内多数从事宗教经验研究的学者都参与了交流群，其中不少是年轻一代的学者或博硕士研究生，另外也有不少在海外攻读宗教研究学位的留学生。

二、现实背景：当代中国社会与基督教

当代中国的社会转型，是经济、政治、文化诸领域多极联动的总体性变迁过程，“国家—社会”关系模式的调整，无疑是这一进程中最为基础性的变革，其核心表征是国家政权的直接控制从社会各个领域不同程度地撤出，经济活动、文化创造及社会公共生活从政治的总体控制下分离出来，在国家法律的统合下，逐步成为遵循自身运作逻辑的、相对独立和自治的活动领域（李向平，2006a：78）。这个社会转型的过程，被有的学者描述为从“总体性社会”向“后总体性社会”（孙立平，1999）的变迁。以此为背景，从上世纪80年代对“鸦片论”的扬弃¹⁷，到90年代国家提出的“积极引导宗教与社会主义社会相适应”¹⁸的口号，中国的宗教政策也在进行积极的调整当中。宗教作为社会总系统的一个子系统，也开始获得了一定的活动区域和发展空间。

自从20世纪80年代的改革开放以来，中国的各大宗教都获得了前所未有的发展。1978年12月召开的中国共产党十一届三中全会纠正了“左”的错误，在意识形态方面落实宗教信仰自由政策，宗教活动开始在中国复苏。根据1982年中共中央第19号文件《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》估计，“信教的群众，伊斯兰教在解放初约有800多万人，现在约有1000多万人（主要是由于信仰伊斯兰教的10个少数民族人口的增加）；天主教在解放初约有270万人，现在约有300多万人；基督教在解放初约有70万人，现在约有300万人。”¹⁹根据近年来的官方统计，目前中国有佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教（新教）等五大主要宗教，约有上亿左右的信教群众，有3000多个宗教团体，10多万处宗教活动场所，有30多万宗教教职人员，还有74所培养宗教

¹⁷ 关于扬弃“鸦片论”这段历史始末，请参（邢福增，1999：23-31）。

¹⁸ 1991年中共中央、国务院制定下发的《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》（中发1991年6号文件）指出：“动员全党、各级政府和社会各方面进一步重视、关心和做好宗教工作，使宗教与社会主义社会相适应。”这是党的中央文件中第一次正式提出“适应论”。后来，江泽民在1993年的全国统战工作会议上把积极引导宗教与社会主义社会相适应纳入到在宗教问题上强调的“三句话”中，并指出“贯彻党的宗教信仰自由政策也好，依法加强对宗教事务的管理也好，目的都是要引导宗教与社会主义社会相适应。”江泽民在2001年召开的全国宗教工作会议上所作的重要讲话中，对积极引导宗教与社会主义社会相适应得内涵作了新的概括，进行了更为全面、深入的阐述。积极引导宗教与社会主义社会相适应的提出，是我们党对建国以来处理宗教问题上的经验教训所进行的系统总结，对新形势下我国宗教实际状况进行透彻研究得出的一个新结论、作出的一个新概括，因此成为处理新时期宗教问题的根本目标和方向（王作安，2002：141-142）。

¹⁹ 参见中共中央文献研究室编：《十一届三中全会以来重要文献选读》，人民出版社1987年版，第431页。

教职人员的宗教院校。”²⁰

在各种宗教中,背负“洋教”之名的基督教的发展状况尤为值得关注。经过严酷的“文化大革命”和“破四旧”运动等连串的冲击后,基督教不但没有衰减,反而在80年代以后在中国全面复苏,基督教的发展远比其他宗教要快,这不得不备受学术界的关注²¹。

在1997年国务院发布的《中国宗教信仰状况白皮书》中,官方承认的基督教数据²²为:基督教信徒约为1000万,比1949年新中国成立时的120万增加了8倍,教牧传道人员1.8万余人,教堂1.2万余座,简易活动场所(聚会点)2.5万余处。而今年官方公布的数据比1997年又有较大幅度增长。据基督教全国“两会”最新统计,当前(截至2002年)我国信仰基督教的人数达1600万,教堂及活动点总数超过5万个,有近3000名牧师、1.5万名教职人员和近11万名义工。全国有18所神学院、圣经学校,其中金陵协和神学院为全国性的神学院。共出版发行3000多万册圣经、1400多万册《赞美诗(新编)》²³。

上面所列有关基督教在当代中国取得较快增长的数据,并非有意抬高基督教现象在当代中国社会中的重要性。事实上,伴随着中国现代化发展过程中所经历的社会转型,基督教现象还只是一种在一般老百姓眼中不太重要²⁴,在某些学者看来处于社会边缘的社会现象²⁵。套用邓正来(2004:11)的一句话“以研究对象的重要性不能代替学术研究的重要性”来说,同样,研究对象的非重要性或边缘性也并不代表学术研究的不重要,因此,将处在社会转型中的基督教作为研究对象的社会学研究应该说同样蕴含着重大的学术价值。

第二节 研究缘起与过程

2005年7月10日至22日,我有幸参加了在中国人民大学举办的第二届中美欧暑期宗教学高级研讨班,主题为“宗教的社会科学研究:理论与方法”,研讨班聘请了宗教市场论的重要代表人物罗杰里·芬克(Roger Finke)教授主讲

²⁰2001年12月12日《人民日报》,《我国宗教工作出现新局面》;另见《中国宗教》2002年第1期。

²¹关于当时对“基督教热”的探讨,参(蒋志敏、徐祖根,1989:6-9、萧志恬,1991:5-12)。无论从信徒数量,还是宗教场所的数量,基督教的发展都比佛教、道教、伊斯兰教及天主教为快。中国社科院世界宗教研究所的李亮,征引了不少数据,说明基督教在近十多年的迅速发展,参(李亮,1995:53-58)

²²关于当代中国基督教信徒的确切人数,在海内外学术界一直存在争论。因为存在着如何对基督徒身份的界定(受洗或未受洗、进堂或不进堂、登记或未登记等标准)、如何确定地下教会(未合法登记教会)人数这两个难题,要想获得一个准确的数据几乎不可能。不过,一般海外学者的估计要普遍高于国内统计数据。例如吴梓明认为,目前中国基督徒的实际人数应比官方数据扩大3-5倍(吴梓明,2001:358)。西方观察家甚至推测中国基督教群体(包括未合法登记的地下教会和家庭教会)数量达至5到8千万之间。本研究在这里采用中国官方公布的数据。

²³来源:中华人民共和国政府网, http://www.gov.cn/test/2005-07/26/content_17214.htm。

²⁴例如我在H市进行基督教调查时,曾参加教堂组织的“大河施洗”仪式,在河边不远的居民住处,当我询问正在打牌的几个中年男女“你们知道这是搞什么吗”,每年都能观看到这种宗教仪式的附近居民,居然都说不上来,一个男子还对我说“他们搞什么,我们也不关心,只知道他们是信教的人。”他的回答在一定程度上反映了基督教在一般老百姓眼中的地位。

²⁵国内著名宗教社会学学者高师宁(2005:147)也认为,在中国的“基督徒人数相对整个人口而言,只是极少数,是一个弱势群体。”

该理论体系。宗教市场论不仅理论视角非常新颖而独到（采用经济学观点和术语），而且所得出的理论观点也是极具颠覆性和挑战性（如宗教多元促进宗教繁荣），并且在研究方法上极为重视实证调查，强调用事实和数据来说话²⁶。为期半个月的研讨班学习，极大地激发起我们从书斋进入田野、亲身体会宗教现象的渴望，也使得我萌生了从宗教市场论这个理论角度来关照中国本土宗教经验的研究计划。

研讨班一结束，我便来到N省H市，着手对当地基督教进行了第一阶段的实地调查，时间从05年的8月2日到8月20日。我通过走访了一些信徒、神职人员、基督教两会负责人、宗教局干部和参与几个教堂的宗教生活，初步掌握了H市基督教的发展现状。我很兴奋地发现H市基督教存在着一个由真耶稣派、主日派和安息派三个基督宗派²⁷所构成的竞争局面，并且惊讶了解到真耶稣派是三个宗派竞争的激发力量，该宗派是在仅仅十年时间内，从无到有，从星星点点到遍地开花而迅速发展起来的，目前已在堂点规模、堂点数量及信徒人数上都大大超过主日派和安息派，一跃成为H市基督教的主流宗派和主导力量。通过这次初步调查，真耶稣教会在H市的最重要代表——山口教堂进入了我的视野，引起了我的极大兴趣。因为山口教堂作为H市规模最大、影响最广的真耶稣教堂，在近十年以来不仅发展极为成功，而且也制造了一些麻烦，如与湖区教堂之间的矛盾、与宗教行政部门之间的纠葛。

不过，这次由于时间的关系，我还没有来得及深入到山口教堂内部了解更多的情况就返回了上海。这次返校后，我暗自欣喜，自认为找到了一个能够与宗教市场论对话的很好个案。当时我就有个想法，就是决定以山口教堂作为我的个案研究对象来完成我的博士论文，希望能从宗教市场论的视角来探讨个案情况。

在我看来，山口教堂在H市的成功发展就是一个颇有意思、值得关注的问题。其实，关于宗教群体或组织或团体的形成、发展、变化的过程，包括增长和衰弱两个面向，用宗教社会学的术语来说叫做“宗教变迁”（religious change）。西方学者已经从不同视角对此有过一些先行性研究。早期学者们将影响个别宗教团体的发展因素归类为情境（contextual factors）与组织（institutional factors）两个因素（Hoge and Roozen, 1979; Mekinney and Hoge, 1983）。情境因素即宗教团体外的环境因素，例如世俗化、科技与教育发展及人口统计学上的变迁等；组织因素即宗教团体内部特质或条件，如教义、领导人才与策略等。到了一九八

²⁶例如在由斯达克与其学生芬克所合著，可以视作“宗教市场论”新范式的宣言书的《信仰的法则》（杨凤岗译，中国人民大学出版社2004年出版）一书中，全书由36个定义，99个命题构成了一个从微观到中观再到宏观的严密理论体系，并引述了大量的先期成果（例证、数据、表格）对绝大部分命题进行佐证，对美国、欧洲、加拿大、拉丁美洲等地区的宗教现象作出了令人信服的解释。

²⁷由于我国基督教在1958年实行了大联合，因此所有原隶属外国不同差会的基督教宗派不再使用本宗派的名称，而统一到基督教的名下，进入了所谓的“后宗派时期”。本研究中所使用的三个基督教派别的划分，仅是基于不同派别在事实上所存在的对《圣经》的不同理解，礼仪方式、聚会时间、组织形式的差异，而从学术层面上所进行的界定。

零年代中期之后才有学者(例如 Davidson, 1985; Chao 1995)提出以资源动员理论, 检视宗教团体的形成、发展。资源动员理论的观点将宗教团体视为一个开放系统, 研究者检视、分析各种可能被宗教组织使用的内外资源, 宗教组织与其它团体的关系, 有利于组织发展的外在支持, 以及组织本身所使用的策略 (MaCarthy and Zald, 1977)。到了一九九零年代初期, 斯达克等学者提出以宗教市场的理论来解释宗教团体的发展。宗教市场论被用来分析宗教团体发展, 包括增长、衰弱的变迁, 其前提假设是在一个对宗教发展没有任何外力干扰的自由社会中, 宗教可以被视为一种商品, 宗教团体是制造此一商品的工厂, 而宗教团体的参与者则是消费者。

上述西方学者对教会发展所作的原因分析, 为解释山口教堂的发展提供了很好的借鉴。不可否认, 考察一个教会组织的发展过程, 必须要注意到教会内部和外部两方面的因素, 既要考虑教会内部的动力机制, 也需要关照教会外部的环境条件。但是, 通过这次对山口教堂的初步调查, 并仔细体悟西方的研究进路, 我逐渐认识到应用西方理论来关照中国宗教经验应该持必要的谨慎。因为, 我们要认识到, 西方学者对教会发展的分析主要立基于西方“去管制化”的自由宗教市场 (斯达克 2004) 这个大背景, 而与之对照的中国宗教所处的不同于西方的、比较特殊的社会、政治及宗教政策大环境²⁹, 并且西方的研究又主要采用大规模统计研究方式在宏观层面上提供的解释, 而非对具体个案的细致探究。尤其是后来通过对宗教市场论的相关文献的仔细研读, 我对宗教市场论有了和几个月前不一样的领悟。我这时才明白, 无论是从宗教市场论视角来解释研究个案, 抑或是从研究个案出发来修正宗教市场论的某些命题, 似乎都是不得要领的研究进路 (我在第二章第一节里有详细讨论)。

基于上述考虑, 我毅然拒绝了采用一个“时髦”理论完成学位论文的诱惑, 决定放弃了起初的研究构想。一段时期里, 我曾为经验与理论如何有机结合的问题陷入了痛苦的思索, 脑子里不断地回放着山口教堂发生的各种故事。尽管很多具体细节还有待调查, 但我有一个很明显地感触, 即山口教堂的发展过程并不单纯是一个教会怎样发展的问题, 其中还交织着各样的立场矛盾、权力争夺、利益冲突等复杂关系。我的耳边不时萦绕着访谈中信徒们对我所说的一些话语, 如“我们是真道”、“他们是偏离真道的, 我们才是符合神的要求的”、“我们教会的影响很大”……突然间, 一个词立刻蹦入到我的脑海: 权威。我这时才恍然地意识到山口教堂的这些复杂关系都是围绕宗教场域中的权威来展开的。那么我们是否可以从权威理论的角度切入来讨论山口教堂的情况?

费孝通告诉我们, 田野调查必须要有一定的理论作为指导: “一个在实地研

²⁹ 邢福增 (1999: 53-54) 提到, “宗教的发展, 跟社会、政治环境的具体情况有密切关系, 在中国这个威权统治形态的社会更是如此。对中共而言, 在团结稳定的大前提下, 宗教便不仅是社会意识, 更是特殊社会组织和社会政治力量。”

究过的人应该明白,问题并不仅是研究这在不在现场,因为研究者尽管身在现场,而对于很多现场的种种现象可视而不见,听而不闻。所以对社会人类学的研究工作来说,实地调查是个比较上可以得到科学性较强的资料方法,但不应满足于到现场去吸新鲜空气而已,还要掌握一套科学的理论来指导现场观察,就是还要先解决观察什么问题”(费孝通,1998:323)。费孝通还以马林诺夫斯基所提出的“文化表格”²为例来说明在进行田野调查之前如何进行理论准备。当代美国著名的社会学家布劳也曾说过,理论的核心作用体现在其中心词上,即一个核心概念,通过它能使我们对现实世界有一个崭新的透视,对观察物投以新的眼光,从而刺激出新的发现(Peter Blau,1977:45)。

为此,在第二次进入田野之前,我花了两个月时间来阅读权力和权威方面的理论文献和经验研究,并不时会对照个案情况来思索权威问题。我也围绕所关注的权威问题来绘制了一个“权威表格”,当然这个表格绘在我的脑子里,刻在我的心坎上。在调查时,我时刻想着这些问题:权威是什么?权威怎么形成的?权威的来源是什么?教堂里的权威分为哪几种?它们有何不同?其他教堂对山口教堂的权威有怎样反应?宗教局对山口教堂的权威有何看法?……默顿曾告诉我们,科学研究中光有提问不够,还应重视疑问背后的原因,“尽管大量疑问中的任何一个都可能成为科学中的问题形成的起点,但仅有疑问还不构成问题。它只是其中一个要素。另外一个构成要素是疑问的基本依据,即所以要提问的原因。基本依据所表达的是解答一个问题将对其他知识或实践有何意义。通过这一方式,将有助于区别有科学价值的和无科学价值的疑问”(罗伯特·K·默顿,2001:30),那么我之所以关注宗教组织的权威问题,其更深层的目标在于通过权威问题来透视宗教组织内部各层级之间、各教会组织与行政力量之间以及不同宗教组织之间的复杂互动关系。

经过充分准备后,我决定正式把山口教堂作为我的个案研究对象,按计划开展田野调查。我知道,要把山口教堂作为我的个案调查对象,首先必须征得教堂负责人的同意。在一次参与观察山口教堂的聚会活动后,我找到山口教堂的负责人刘执事,向他表明了我想把山口教堂作为我博士论文研究对象的计划,得到了他的许可。随后,我又到H市宗教局局长那里,借着了解H市基督教的历史和现状的时候,我及时向他说明了我计划在山口教堂作调查的想法,希望得到宗教局的支持,他也欣然同意。这样,有了宗教组织和宗教管理部门的许可,我的调查研究就得以“合法”地开展起来。

为了深入了解山口教堂的情况,我先后对山口教堂集中进行了三次田野调

²马林诺夫斯基为了帮助学生用实地调查方法来进行社会人类学的科学研究,他提出了一个“文化表格”。这个“文化表格”牵涉到对文化是什么?文化包括些什么?文化是怎样发生的?文化各部分之间有什么关系?观察文化的范围是什么?要达到什么目的?……等等问题。这些问题要尽可能地心中有数。一个研究者身边有了这个文化表格,心中就有了底,进行工作才能入门(参见费孝通,1998:324)。

查。分别为06年寒假期间（从元月29日到2月25日）、应邀参加山口教堂的年度大型宗教活动（春季灵恩大会）期间（从06年3月28日到4月12日）和07年寒假期间（从2月5日到3月15日）。在这三次调查中，我都是深入到山口教堂内部进行调查，参与观察了教堂里所举办的几乎所有宗教活动，并对一些信徒、教牧人员、宗教管理干部等进行了大量访谈，同时收集了一些文件、档案、会议记录、照片影像等重要资料。

回顾我的整个研究过程，最重要的一个环节，便是我所历经的从宗教市场论的视角转到了权威理论的视角。这次理论视角的转移，完全来自于对中国宗教经验的微观考察，并发现了研究个案所具有的“地方性知识”（local knowledge）³⁰之结果。恰好印证了黄宗智在讨论如何克服中国研究中所存在着的规范性认识危机时所言及的观点：“从方法的角度看，微观的社会研究特别有助于摆脱既有的规范信念，如果研究只是局限于宏观或量的分析，很难免套用既有理论和信念。然而，紧密的微观层面的信息，尤其是从人类学方法研究得来的第一手资料和感性认识，使我们有可能得出不同于既有规范认识的想法，使我们有可能把平日的认识方法——从既有概念到实证——颠倒过来，认识到悖论的事实。”（黄宗智，2000：429）

第三节 相关文献回顾

一、国内有关基督教的宗教社会学研究回顾

宗教社会学本身并不关心宗教所依赖的超验信念的真理性或价值，借用亚历山大·波泊（Alexander Pope）的话来说明：“不要妄想去研究上帝，人类研究的恰当对象就是人”（转引托马斯·F·奥戴等，1990：214）。宗教社会学所关心的是这些信念在人们的历史经验和人类社会发展中的作用。尽管宗教社会学把自然主义的方法作为方法论原则，但它并不对信仰本身的问题进行评判。

所以，宗教的社会学研究进路，除了上帝是否存在和信徒的信仰是真是假或是否正确这两个问题应该置入括号、存而不论之外，其他与宗教相关的一切问题都可以进行讨论。这既是韦伯所讲的“价值中立”的一种贯彻，也是对涂尔干所说“宗教是一种社会事实”观点的延伸。

根据美国著名宗教社会学家罗伯特·贝拉的归纳，宗教社会学研究范围包括

³⁰“地方性知识”是由美国文化人类学家克利福德·吉尔兹在其阐释人类学中提出来的一个研究立场。我们知道人类学的发生首先是寻找一个与西方主流文化异质的文化类型的存在，而这种寻找起初是为了证明西方文化的优越，而后来在一批优秀的人类学家的努力下，人类学才走上了纠正西方主流文化的理性自负，同时论证发掘非西方文化和文明的合理性。所以“地方性知识”观念的提出，承载了两方面的使命，一个就是它的批判意义，再一个是它的实质性的建设意义。所谓“地方性知识”，不是指特定的、具有地方特征的知识，而是一种新型的知识观念。而且“地方性”或者说“局域性”也不仅是在特定的地域意义上说的，它还涉及到在知识的生成与辩护中所形成的特定的情境，包括由特定的历史条件所形成的文化与亚文化群体的价值观，由特定的利益关系所决定的立场和视域等（参吉尔兹，2000）。尽管很多人对这个概念有误解，甚至不乏滥用。但基于个案所处的社会文化背景具有与西方不一样的殊异性特征，本文在此对该概念的借用应该还是比较贴切、到位的。

三个方面：“第一是把宗教理解为人之社会行为的核心的理论研究；第二是对宗教与社会生活的其他领域，诸如经济、政治、社会阶级等等之间的关系的研究；第三是对宗教之社会功能、组织状况以及宗教史上各种运动及思潮的研究。”（戴康生、彭耀，2000：4）一般认为，宗教社会学研究包括分别以经验研究为侧重和以理论研究为侧重的两种研究类型。自从上世纪80年代以来，国内的一些有关基督教现象的研究成果（如李亮，1994；宫哲兵，1998；吕朝阳，1999；闭伟宁，2001；徐世强，2003；薛恒，2003；杜景珍，2004）大多为来自宗教学、哲学、历史学、民族学等学科的学者完成，这些成果采用了社会学的经验研究方法（如问卷调查、深入访谈、参与观察、文献收集等）来对某地基督教现状进行了一番描述，这些类似于调查报告的研究成果就算作一种经验研究。

下面主要回顾以理论研究为侧重的当代基督教社会学研究成果，从三个方面进行论述：

（1）关于一定区域内基督教现象的研究。

例如宋宇晶考察了温州地区的基督教现象，分析温州基督教在近代历史上遭遇的三次反教高潮，在此过程中讨论基督教在地方社会的存在特点（作为“华夷之辨”的基督教、作为“海内分心”的基督教、作为“民族国家”的基督教）。同时，该研究进一步以基督教为线索来反观地方乃至国家秩序的相应特点（宋宇晶，2004）。

王再兴对南充地区的基督教的田野调查发现，作为主流教会的三自教会的社会影响力逐渐减弱，而作为小宗派的教会（包括真耶稣教会、聚会处和耶稣家庭会等）的社会影响力开始增强，而这种影响力就是教会权威，三自教会与小教派之间存在着权威冲突，一部分主流三自教会的信徒流到小宗教组织里（“偷羊现象”）就是这种权威冲突的结果。以田野调查为基础，该文认为宗教范式的转变（即由多神崇拜转变为独一至上神的信仰；从弥散型的宗教组织形式转变为堂会制宗教组织形式；从求今生功利的巫术型宗教气质转变为求重生得救的伦理型宗教气质）才是基督教迅速发展的最根本原因，并揭示出中国基督教的教政组织体制将随着中国社会转型而走向多元化而不是单一化的格局（王再兴，2003）。

夏磊通过对苏北与皖中两个村庄的实地调查并结合已有的相关的文献研究资料，从传统民间信仰及仪式的衰落所导致的基督教对它的社会功能上的替代来阐述基督教的本土化趋势及其在农村的发展（夏磊，2006）。

高师宁通过对北京市一个基督教堂和一个基督教聚会点的长期参与观察后，并在对54名基督徒的深入访谈与对715份问卷的分析整理的基础上，测量了个体宗教性、分析了宗教信仰对于个体的影响（对心理和心态的影响、对道德和价值观的影响、对人际关系的影响）、探讨了世俗生活中的基督徒状况（身份认同、家庭教育、人际交往、权益意识等），最后对当代中国基督教的若干现实问题提

出了深刻的见解（高师宁，2005）。

李向平等人对上海市的基督教活动场所布局情况作了比较深入的调查，提出了宗教活动场所布局问题的三个维度、总结了当前上海基督教活动场所的分布状况，并分析了当前上海城市化进程对宗教活动场所布局带来的变迁压力，最后提出了若干建议（李向平等，2005）。

吴梓明等人通过对泰安地区几个重点的基督宗教教会的田野调查，着重讨论了基督宗教与当地社会文化、民间风俗、其它宗教、教外人士及地方政府等的关系。除了关注基督宗教如何影响中国文化外，更特别注意基督宗教是如何受到中国社会文化、尤其是传统宗教文化及政治的影响，从而产生了更具体的互动和改变。尽管这是一个地域性研究，讨论的是泰安地区的个案，但是作者所关注的显然是更大范围上的中国处境下的基督宗教如何与社会互动的问题。因此，“宗教与社会互动个案研究”才被选定作为副标题（吴梓明等，2005）。

（2）关于特定宗教场所内基督教现象的研究。

如方文以北京的一个基督新教群体为研究对象，力图揭示出社会生活中群体符号边界形成的社会心理过程和机制。该研究发现，通过社会范畴化，基督群体和他群之间的符号边界得以形成；通过社会比较过程所形成的群体符号边界，同时也就是群际符号边界得以不断强化；而通过内群体惯例性的和典范性的社会行动，由群体记忆所承载的群体文化、群体风格和群体社会表征体系，以及群际符号边界得以不断地生产和再生产。他的研究暗示，至少从当代城市基督徒的行动策略和心理机制判断，存在着纯粹宗教信仰和宗教情怀的可能（方文，2005）。

张亚月对北京两个基督教家庭聚会进行了一年的参与观察，致力于探讨基督徒意义系统的建构过程，并根据基督教意义系统成功建构与否为标准区分了两种基督徒：名义的基督徒和真正的基督徒。同时该研究以意义系统为线索，将关注点进一步投向当前中国社会普通民众对于意义系统的需求，剖析基督教热背后蕴藏的中国社会原有意义系统失效的问题，倡导学术界关注建构合理、有效的民众意义系统元结构问题（张亚月，2003）。

李康乐则以宗教仪式为中心来考察了北京海淀基督教堂的基督教群体，研究了仪式对信仰的作用、仪式与皈依、见证、祷告及基督徒的自我建构，最后该研究得出结论认为：宗教仪式对基督徒的信仰有着很重要的强化作用，并有助于构建基督徒的自我认同与群体认同（李康乐，2003）。

（3）从基督宗教组织、基督宗教伦理、基督徒身份认同和皈依原因等问题来探讨宗教与社会关系的研究。

李向平仔细考察了处在当代中国社会变迁背景之下的当代基督教的组织结构 and 行动逻辑，并结合宗教政策和宗教管理模式，提出了“运作式功能整合”与“监控型职能分隔”这两个很重要的理论概念。这两个概念实际上点明了宗教与

社会之间应当具有的区隔方法,即存在着适应政治要求而具有的功能整合操作层面,亦离不开为保证宗教信仰自由的职能分割层面。这两个概念也形象地把握了基督教与社会结构层面上具双重特征的结构关系(李向平,2006a:117-174)。

李峰选择华南某镇的乡村基督教作为研究个案,将宗教视为一个社会组织形态看待,采用组织分析的视角,在开放系统理论的框架内,通过对教会组织结构、运行机制、目标,信徒的社会构成及其与当地社区基层权力组织和相关行政管理部门互动关系的探讨,将教会组织的特征界定为实质内向性的互益形非营利组织和准科层化与日益自主性的变革倾向。同时,该研究还认为在当前社会转型和变迁过程中,教会在当地社会结构中处于一种“悬置”的状态(李峰,2004)。他还在该研究中探讨了乡村基督教会组织内部的权力与权威关系,认为教会组织如同其他社会组织一样,也存在着一种结构性权力(即职权)。但这种结构性权力必须要有足够权威的支撑才能发挥其实际作用。他详细分析了乡村基督教会组织内部的权力与权威关系之后,得出结论:教会组织的运行主要靠个人的权威维持运转,而非通过组织结构所授予的职权维系;信徒影响力的大小与否不完全在于他在组织体系里位居何职,而在于其自身权威的获得;当地宗教精英的权威的获得方式是多元的(李峰,2004:112-120)。

李向平依据丰富的实证调查资料,对韦伯的新教伦理命题在当代中国基督教境遇中的效用性发出诘问,并从理论上深入、细致地探讨了中国社会语境中的宗教认同方式及其特征,提出了“策略性认同模式”与“双重认同方式”等独到概念。他指出,对于基督徒群体的认同来说,计划性、合法化的认同缺乏普遍性的条件,而基督徒采取的是个人化的策略性认同模式。这种策略性认同模式,既是基督教徒信仰个性化的特征,同时也经由无数基督徒的共识,而构成了基督教会认同模式。与传统中国宗教的弥散状态相异,基督教的组织特征直接促使基督教徒间常常要以团契的形式来表达教徒间的支持性认同,而且要把这种宗教认同能够被视为一种群体归属。而这种团契的方式,接近于“反抗的认同”方式,产生于支配逻辑中地位不一致的宗教行动者,他们因此反抗固有的制度原则。实际上,中国社会中的基督教认同方式,常常被历史和政治所忽略。中国基督教的群体或个人的身份认同,往往会具有一种伦理意义之外的政治认同制约,使它们隶属于具体政治—历史情境下的历史—文化变量而已,很大程度变型为一种外在的政治身份划分,而非深入到宗教信仰内在的信仰体系。文章还通过对基督教徒成员资格和公民资格的区分和比较得出,基督教群体的宗教伦理及其制约,只能在成员资格和公民资格的双重关系之中,取得一种相互平衡的社会—他者的定义模式(李向平,2006c)。

张敏通过对浙江温州案例的研究,她试图了解地方情境下基督徒的型塑机制。而她的研究结论表明,型构中国基督徒的真实内容,出自灵验与救赎信仰的

一种奇妙混合。尽管从信教的动因看，皈依行动本身确实带有出于“灵验”的实用考虑成分，然而进一步分析基督徒的主观阐释，则发现他们对自身身份的理解与践行，依然存在对于超验价值的关注。“灵验”开启了一条从世俗走向精神，从日常走向神圣的道路。换言之，中国基督徒存在纯粹的宗教信仰和宗教情怀，一个至善的上帝观念能深入中国人的灵魂之中，起到安顿世道人心的作用。这一命题，对有关中国宗教信仰传统的主流研究构成挑战，也是对韦伯式的纯粹宗教性以及在此基础上形成的宗教伦理的一个中国佐证（张敏，2006）。但是，在我看来，整个研究存在一个很大的不足，即在“基督徒的身份认同”这个题目之下进行的研究却恰恰看不到“身份认同”的论证或表述，到底是自我认同还是他者认同、身份认同的标准是什么、身份认同的行动表现有哪些，这些都在她的研究中语焉不详。或许在她看来，追求灵验与救赎的混合信仰就是基督徒的身份认同机制，但这样的论证似乎过于牵强附会。

梁丽萍通过运用量化研究方法与质化研究方法相结合的方式，以河北地区为中心，考察了中国基督新教教徒与佛教教徒的宗教认同。此书立足于宗教认同的基本理论，对教徒宗教认同的全貌做了描述，内容涵盖了教徒的宗教认同是如何获得的，其宗教认同的层次怎样，他们的生活如何呈现其宗教信仰，而他们的身份又被其信仰型塑到何种程度。调查中，分别以不同宗教、不同年龄、不同性别、不同知识水平为维度进行了比较，以此总结中国教徒的宗教认同。通过调查和分析，梁丽萍认为，“不同宗教信仰类别教徒宗教认同的差异虽然具有统计学的意义，但其差别主要是由佛教与基督教两种宗教所具有的不同的信仰形态所造成的，而不同文化程度和不同性别的教徒宗教认同的差异却更具有社会心理学的意涵。”（梁丽萍，2004：209）

从以上文献回顾可以发现，国内学者主要从韦伯命题、组织理论、认同理论、皈依理论等视角来探讨了基督信徒的行动逻辑、教会组织的运作机制、基督教与社会变迁的关系等问题，还鲜有专门从权威角度来研究当代宗教现象的文献。

二、有关权力与权威运作的经验研究

本文的研究对象是一个基督教教堂，但本文的关注问题却是一个权威问题，具体来说教会组织的权威建构与表达问题。因此，社会学文献中有关权力与权威运作的经验研究为本文提供有益的思想启迪。

社会学里对权力与权威的运作研究都在很大程度上受到米歇尔·福柯“权力观”的影响。福柯关注的是一种微观权力，并且他再三强调，在权力问题上，他所给出的只是“一门权力的分析学”，而不是“权力的理论”。他不考虑“权力究竟是什么”这样的本质主义的问题，而关心的是“权力怎么样”——它具体如何实施的“战略”、“技术”——的关系式分析（福柯，1999）。

例如徐新（2004）从微观权力的角度考察了无锡地区望族在急剧的社会变迁

过程中发展演变的动因、类型、机制及其规律。重点研究了望族在角色转换和地位提升过程中的各种权力策略和技术,包括①以钱氏的生活经历考察,再现望族以知识、社会关系为主的权力运作;②以秦氏故居的变迁,再现以声望、文化资源为主的权力运作;③以唐氏家族企业的发展,再现以经济资源为主的权力运作;④以义庄、祠堂和族谱为线索,再现象征资本的运作过程。因此,该研究的权力并不是仅仅指制度化的科层组织提供的合法性权力,而是在占有、分配各种机会和资源的过程中,所形成的不同势力之间的关系,这种关系存在于一系列事件中,并通过这些事件在互动过程中显现。

应星(2001)用“讲故事”的方式来揭示和分析当国家和农民在新时期的上访这一特定事件过程中发生正面碰撞的时候,权力是如何在自下而上和自上而下的双向实践中运作的。在这个上访的故事中,我们看到的是权力机制在乡村社会空间中的实践形态及其背后的逻辑,而这些逻辑分别是多元行动者相互倚赖的行動的不意料后果。作为“事件”的上访在打破日常和例行机制的时候,撕开了原本遮蔽在后台的权力运作机制,让我们窥探到流淌在乡村社会中隐秘的权力机制。在这里,权力机制是一个构成性的概念,是由权力作用的双方或者多方的相互作用得以建构起来的。

还有孙立平等在华北镇调查中发现乡镇干部常常用“情景逼迫”来征收公粮,发现了在这一过程中,乡村社会的情、理、法等文化规则融入了权力的实践之中并成为权力运行的重要推动力量,从而提出了“正式权力的非正式运作”这一概念,生动展现了国家权力在现今乡村社会中的实践形态(孙立平、郭于华,2000)。诚然,这种对乡土文化准则的借用折射出国家基层政权自身在乡村中的困境,同时这种借用也隐含着国家权威丧失的潜在危险(吴毅,2002),然而对现实的乡镇干部而言,在传统的权力技术不可得或成本极高的情况下,其通过这种“自我矮化”以求得村民地方文化知识同情的权力运作技术无疑又是可行且廉价的。

不少学者发现在中国社会中,很多权力或权威的运作是“嵌入”在社会文化网络中进行的。最精彩的研究,莫过于杜赞奇(2004)曾开创性地运用“权力的文化网络”这一概念分析近代中国民族国家建构过程中国家权力与乡土文化之间的复杂关联。在他看来,传统乡村社会是自洽的共同体,其存在着诸如宗教、宗族、祭祀、水利组织等众多的生活面向,同时,这些面向的相互作用和相互渗透建构了乡村社会的自生秩序并规定了权力生成和运行的种种条件。然而,面对社会的全面危机和国家现代化的双重压力,近代国家政权对乡村社会资源汲取的加剧则破坏了乡村社会固有的权力结构以及乡村社会内生的文化规则以至于最终导致国家权力自身合法性基础的丧失。在杜赞奇看来,市场、邻里关系、宗教组织、水利组织以及地域性的关系网络都是权力与权威运作的社会基础。如果不

能很好地对之进行分析，就无法觉察权力真正运作的内涵。

强世功(2006)曾描述了抗战时期陕甘宁边区权力运行的组织网络特征，在他看来，权力运作因广泛存在的群众组织和革命意识形态的结合而获得了极高的运作效率。包括建国以后的人民公社时期，国家权力的实践过程基本上是延续了这一套权力的运行机制。

另外，翟学伟(2004)提出了“日常权威”概念来认识中国人行动与中国社会运行的基本特征。他所提的日常权威是指“有一种权威在根本上是在社会关系网络中因人情和面子的参与而获得的，而非在社会地位和角色上获得的”。并认为日常权威的运作具有“嵌入式”特征，即日常权威镶嵌在人际关系网络中运行，人情和面子是使得日常权威流通起来的动力。

这些研究显然都采取了比较宽泛的日常权力或权威概念，从微观行动者的互动中来探讨权力的具体运作机制，这些研究所揭示出来的权力运作的流动性和嵌入性为本文中的宗教权威探讨提供了有益的借鉴，直接启发了“宗教权威的建构与表达”这个概念的提出。

第四节 研究问题与意义

在研究设计阶段认真寻找“有意义的问题”不仅对学术界增长知识和实践界解决问题有实际的价值，而且对研究本身具有十分重要和持久的意义。“有意义的问题”不仅可以提出新的看待事务、改进现状的角度，而且可以在精神上激励研究者本人从事此项研究工作(陈向明, 2000: 79)。

本研究是基于一个以真耶稣教会为背景的基督教堂的田野调查，其首先激发我浓厚学术兴趣的现实问题是：真耶稣教会的历史背景和教规教义是怎样的？山口教堂形成、发展的具体过程到底是如何？山口教堂为何会与其他基督教教堂之间产生矛盾？山口教堂又如何会与宗教管理部门之间产生纠葛？而伴随着这些矛盾与纠葛，山口教堂又为何竟然在H市获得较成功发展？我们如何来解释这些有趣而又看似矛盾的社会现象呢？如果将本个案中的这些经验性问题(problem)置于社会学权威理论的学术脉络之下来考量，则我们可以提出更有意义的理论性问题(question)：教会中的权威关系有哪些？分别是如何构成的？又是怎样表达出来的？宗教权威在建构与表达过程中又怎样与外部(湖区教堂与宗教局)之间发生联系？

魏保罗等人创建的真耶稣教会与敬奠瀛创办的耶稣家庭会和倪柝声创立的教会聚会所一起均为二十世纪初期在中国本土兴起的三个最具代表性的自立教会(姚民权、罗伟虹, 2000: 190-198)。耶稣家庭会和教会聚会所受到学术界的关注较多(例如陶飞亚, 2004; 李信坚, 1978; 翟海源、袁忆平, 2006; 梁家麟, 2005)，但有关真耶稣教会的研究文献寥寥可数。以目前国内的宗教研究成果观

之，真耶稣教会只是简略地见诸于某些宗教历史的论著中（如姚民权、罗伟虹，2000），至于相关的实地研究更是付之阙如。

本文以真耶稣教会背景的山口教堂作为社会学的研究对象，这无疑构成了本研究的一个基本意义。本研究在通过详细梳理个案材料的基础上，并结合以往社会学理论中有关权威概念的讨论，提出了具有本土化特征的“宗教权威”这一核心理论概念。并进而提出“宗教权威的建构与表达”这个理论工具来概括和解读以山口教堂为中心的一系列事件，不仅要通过实地研究方法将山口教堂本身的特征及发展过程中所出现的矛盾和纠葛按照事实原原本本地予以真实再现和理论阐释，还意图透过本个案的情况来探讨宗教之间的对话、教会与行政力量的关系、宗教发展与社会变迁等诸多问题，从而把社会学的宗教研究和宗教的社会学研究结合起来，既说明宗教本身，同时也可看见宗教与社会的关系³¹。

如果把社会学研究本身也视作为一种社会行动，那么根据韦伯依据伦理导向（信念伦理与责任伦理）（韦伯，2005b：107）³²对社会行动所做的分类来观之，则社会学研究到底应该属于何种伦理的导向的社会行动呢？如果属于信念伦理，则社会学研究主要侧重于理论研究，关注的主要不是现实社会，而是如何通过现实社会现象来发展社会学理论；如果属于责任伦理，则社会学研究主要侧重于现实研究，关注的是如何解决社会问题的对策研究，而社会理论是主要用来解释社会现象的，并为解决社会现实提供依据。

本文本着将这两种伦理取向结合起来的意愿，既希望能通过对“宗教权威的建构与表达”的阐发而为社会学权威理论有所贡献，也期望这样的—个研究能够给当代宗教管理和宗教政策的制定提供一些借鉴与建议。

³¹李向平（2006b：88、145）认为，中国宗教的经验研究路径有两个：一个是宗教的社会学研究，一个是社会学的宗教研究。第一个层面就是把宗教作为一个社会秩序、社会群体、社会认同来看待的，通过宗教来看国家与社会的关系、国家与社会关系的变迁以及变迁以后的结构；另一个就是用社会学的方法来研究宗教本身，如教会、教会组织结构、宗教的表达形式、信仰等。他力图把两种路径结合起来，既说明宗教本身，同时来看国家与社会的变迁。

³²在面面对所处的价值分裂和日益理性化的时代，韦伯认为，我们若想献身于学术，必须勇于直面“令人不快的事实”，任何伦理的虚饰，不但是对现实的歪曲，而且意味着逃避对行为后果的责任。基于这样的人生态，韦伯才作出了著名的“责任伦理”和“信念伦理”的区分。在他看来，这两者也有着水火不相容的关系。“信念伦理”是不问后果的，它所能意识到的唯一“责任”，是“盯住信念之火，不要让它熄灭”。而在这个充满利益冲突的世界上，只有“责任伦理”才能以审时度势的态度，不但要求为自己的目标作出决定，而且敢于为行为的后果承担起责任。韦伯这对著名概念的区分又是与其宗教比较学中的教义论相同的，详见（苏国勋，1988：73-76）。

第二章 理论与方法

第一节 宗教权威的建构与表达

本文拟提出“宗教权威的建构与表达”这个核心理论工具来概括和解释个案情况，希望借此概念来分析教堂为何取得较快发展、如何与外部基督教堂之间发生关联以及如何处理与宗教行政部门之间的复杂关系。总之是试图把个案中所存在的各种关系、矛盾这些复杂现象都囊括到这个理论概念中来。本文一再强调，“宗教权威”这个概念的形成主要得益于经验材料，完全立基于个案的具体情况。但正如杰弗里·亚历山大提出的科学思想连续统所揭示的，科学过程除了经验逻辑之外，还有一个理论逻辑在起作用，“理论既产生于对‘真实世界’进行科学研究之前的非事实或非经验性思考过程，也可以产生于这个‘真实世界’的结构”（亚历山大，2000：5）。因此，下面将考察“宗教权威的建构与表达”这个理论概念与理论传统的关系。

一、“宗教权威”与社会学理论中的权威理论

宗教是一种以信仰为基础的社会现象，其中必然蕴涵着权威关系。一般认为，宗教组织中存在着一个权威体系，这个权威体系即“领导集团或组织领导管理体系的确立和制度化是首要的环节，它是其他制度得以推行的前提；只有权威体系合法化和制度化了，组织内成员间的相互关系、组织内资源的调动与流通以及组织的目标才能得以实现”（戴康生、彭耀，2000：115）。不少理论家对宗教领域中的权威现象有所洞察。

例如涂尔干就曾敏锐地指出过“因为今天我们知道就全部意义而言，宗教没有必要意味着象征和仪式，或寺庙和牧师。所有这些外部体系仅是表面部分，宗教只不过是一种有特殊权威的集体信仰和实践的体系”（涂尔干，2000：58）。布尔迪厄在论述人们的语言符号时，也提到过宗教生活中存在的权威，“我们称之为礼拜仪式的条件的东西，即控制着权威的公开表现形式的一整套规定，例如正式的礼仪、姿势的规则和正式规定的礼节，很显然只不过是一个因素，尽管是最明显的因素”（布尔迪厄，2000：89）。美国著名宗教社会学家约翰斯通（1999：95）在论及宗教组织内部的角色专门化时，认为宗教群体中存在地位的差别，因而“很自然，领袖、协调人、发言人和宗教真理的教师要比一般的参加者有更高的地位、更高的威望、受到更多的尊敬。这些人的地位也包含着较大的权威，或许作为一种副产品，他们还拥有较大的权力，或许会有较多的财富与闲暇，但也有另外一些地位上的差别”。

为此，“宗教权威”可以从基督教内部（钟马田，1976：21-56）或神学立场（麦奎利，2007：399-401）来讨论，也可以把“宗教权威”视为一股与世俗政权相对应的“宗教势力”来探讨（扎洛，2005；舒勉、陈昌文，2003）。在宗教史的著作中，可以看到从宏观层面上来描述中世纪罗马天主教的宗教权威的景

况，“教会不是一个国家，而是唯一的国家，政治意义上的国家、或不如说世俗权威只不过是教会的治安部门”（邓正来，1992：109）。而自16世纪宗教改革以来罗马天主教权威日益衰落，从而构成了宗教社会学里所讲的世俗化理论³³的时代背景。其实，世俗化理论在一个方面也昭示了一个宗教权威日渐衰减的现象，而这里的宗教权威主要是立足于宗教与其他社会诸制度相分离、宗教在社会当中的影响力日益减弱这个宏观层面上来说的，宗教权威的消减即就是宗教对其他社会领域的支配能力的降低。

宗教生活中的确存在权威关系、权威结构或权威现象，但这还仅仅是把“权威”当作一个具有既定内涵的静态概念，还没有对宗教领域中的权威如何构成、怎样表达作动态地考察。而本文正是立足于田野经验，并在吸收社会学权威理论的基础之上提出“宗教权威的建构与表达”核心概念，试图把经验材料完整地贯穿起来，尽量做到缩小符号活动的陌生世界与社会科学的理论抽象之间的距离，也力图保持经验事实与理论分析之间的必要张力。

下面我们来看看，“宗教权威”与社会学中的有关权威论述之间的关联。

“权威”一词，是从拉丁文 *autoritas* 派生出来的，原意是威信、创始人、财产权或所有权。其基本意与动词 *augere* 相关，意为增大、增加。*Autoritas* 就是通过增添理由来扩大行动的意志。权威这个词在英语中是 *authority*，在德语中是 *authoraet*，在法语中是 *auctor*。这个词在西方现用的意义有多种，如（1）创者、创始者；（2）祖父、先父、父主；（3）作者；（4）万物的起源、赋予存在者，尤指上帝；（5）事物、作品的来源，渊源或根据。

《布莱克维尔政治学百科全书》也对“权威”进行了较为详尽的解释：权威（*authority*）（1）是从拉丁文 *auctoritas*（威信及创始人）一词派生出来的名词，而且显示了罗马人对随后的欧洲政治所产生的影响。（2）在政治学和法学当中，权威目前通常被理解为一种从事某些活动的权利，包括制定法规的权利及所有与国家统治有关的较次要的权利。

权威应该区别于权力，后者被理解为实现强制服从的能力。为此，要区分两种不同的注释权威的方法：第一种是宽泛和灵活的方法，这种方法在当代社会科学中十分流行。即，权威被用于指称任何一种被视为合法的权力系统或社会控制系统；第二种方法则更引人注目，根据这种方法，权威概念被用来界定统治者与被统治者之间某种可能的新型关系，用以将这种关系与经常会与之相混淆的其他关系相区别。这种方法可以用汉娜·阿伦特的一句名言加以概括，这就是“如果要给权威下一个完整的定义，那就必须使其既区别于依靠武力的征服，又区别于运用争论的说服”（邓正来，1992：44-45）。

³³ 关于世俗化概念的界定、世俗化现象的起源及世俗化的走向，西方学术界一直众说纷纭、争辩未果，详见（孙尚扬，2000：127-148）。最近西方学术界出现的“宗教市场论”（斯达克，2004）就是直接以反对传统的世俗化理论而发展起来的理论新范式。

“权威”一词的渊源和词义，对于权威理论的理解有所帮助。在社会学文献中，有关权力与权威的理论讨论非常之多，几乎是每一个社会理论家都乐此不疲的话题。其中尤以马克斯·韦伯关于权力与权威的理论最有影响。

在韦伯看来，权威与权力是互相关联的一对概念。权力“意味着在一种社会关系里哪怕是遇到反对也能贯彻自己意志的任何机会，不管这种机会是建立在什么基础之上”（韦伯，1997：81）。而权威则是“一个人在向他或她施加影响的权利的合法性基础上要求别人服从的可能性”（韦伯，1997：232），也即是说权力是一种“强迫性控制”，而权威则是建立在合法性³⁴基础之上，其作用主要是一种社会心理过程，它主要借助权威者的威信在公众情感、信仰等方面的影响来发挥作用。权威是以服从为前提的，其核心是一种认同。人们服从权威的动机不尽相同，既可能是自愿的，也可能是被迫的；既可能处于习惯的服从，也可能是利益诱惑的服从，或者是出于理想的服从。韦伯从社会学理论上厘清了人类社会权威的头绪，对纷繁复杂的权威现象进行了类型学的论证，他区分了三种统治或权威的类型，即（1）法理型权威，这种权威基于“相信所实施的规则的合法性以及从属于这种规则的那些高尚的人发布命令的权利的合法性”；（2）传统型权威，这种权威依据“对古老传统以及实施权威者的合法性的牢固信仰”；（3）魅力型权威，这种权威根基于“对于个人的超凡的神圣性、英雄个性及榜样性个性的忠诚”。韦伯对三种权威类型的界定，厘清了人类历史当中各种统治类型的合法性来源，以便于理解统治背后的本质特征。因此，韦伯的权威理论主要适用在政治领域里的统治与被统治、支配与被支配关系。然而，如果我们把理性化问题作为整体观察韦伯立场的重心（施路赫特，2004：4），那么，韦伯关于权威类型的分析是他关于西方合理化进程论述的一个有机组成部分。在韦伯看来，人类社会的理性化过程，就是从魅力型权威过渡到传统型权威再到法理型权威的过程。而现代资本主义社会正是以法理型权威为主导的社会，科层制是其重要表现形式，因而现代资本主义社会理性化程度最高的社会。

达伦多夫主要吸取了韦伯关于权威和权力的理论，将其应用到工业社会中的各种社会组织中，以此为基础建立其阶级和冲突理论。他认为，社会组织不是寻求均衡的社会系统，而是强制性协调联合体。社会组织内部的各种不同位置具有不同量的权威和权力。社会结构中固有的这种不平等权威的分布，使社会分化为统治和被统治两大彼此对立的准群体。在一定条件下，准群体组织表现为明显的利益群体，并作为集体行动者投入公开的群体冲突，从而导致社会组织内部权威和权力的再分配，社会暂时趋于稳定与和谐。但是权威的再分配，同时也是新的

³⁴韦伯这里讲的“合法性”应该为“正当性”，西方政治学上的合法性原则或合法化原则的意义与我们平常所讲的合乎法律的意义完全不同。“合法性”一词的英文是 legitimacy，德文是 Legitimation，法文是 klegitime，有正当性、证明合法、得到认证等意思，在中文词汇中目前尚难找出一个 legitimacy 的对应词，故而有人又译作“正当性”等，这里的合法性或合法化与法律上的合法性没有必然的内在联系，但在社会的发展中，后来也慢慢地构成了联系，法律的存在，也须有合法性依据。

统治和被统治角色的制度化过程。所以，和谐中潜伏着冲突的危机，一旦时机成熟，社会成员就会重新组织起来，进入新一轮争夺权力的冲突。社会现实是冲突与和谐的循环过程。这就是达伦多夫的辩证冲突论。

达伦多夫接受了韦伯关于“权力”与“权威”的区分，但他将“权力”界定为个人性的，将其排除出社会学的研究范围之外，认为社会学家应该关心的是各种权威关系（转引罗德里克·马丁，1992：82-83）。他认为，权威概念包含以下几个要素：

- (1)、权威始终意味着一种上下级关系；
- (2)、命令者一方用命令或禁止的形式规定服从者一方的一定行为；
- (3)、命令者一方有作出这种规定的合法权力，这种权力不是以个人的性格或偶然机遇为基础，更是以社会对个人所居社会地位的一种期待为基础；
- (4)、权威始终有一定的界定，这种界定说明哪些人必须接受控制，以及应受控制的内容和方面，权威不同于权力，它不是一种随意控制他人的关系；
- (5)、权威是一种合法的关系，因此，对权威命令不服从者要受到惩罚；法律体系（或准法律性习俗体系）维护权威的有效性。

他批评了帕森斯对权威的分配与财富的分配之间关系的讨论，他认为，权威关系是一种“零和”关系，一个社会结构的两组群体当中，只要其中一个群体拥有权威，则意味着另外一个群体的丧失权威。权威关系只适用两分法：要么拥有权威，要么丧失权威，中间状态是不存在的。权威分配的结果，是使处于任何权威关系形式下的人们分化成“统治”与“被统治”两个群体。由于权威是在任何时候任何地方任何一种社会组织结构的一个组成要素，是任一社会组织或单位得以形成的一个条件，因此，任何一个社会组织或单位就都是一个由统治和被统治两种群体所构成的、依靠制度等强制手段加以确立和维持的社会结合体。对此，达伦多夫把它称之为“强制结合群体”。他还认为，一个政府，一个教会，一个企业，一个政党，一个工会以及一个象棋俱乐部等，都是一种强制结合群体，因为它们都存在着权威关系，都是由统治和被统治两种群体在制度的约束下结合而成（参见谢立中，1998：210-213）。

科尔曼在其理性行动理论中对权威关系问题有过详细讨论，他将“权威”界定为“拥有控制他人行动的权利”，因此权威关系就是：如果行动者甲有权控制乙的行动，那么行动者甲和乙之间就存在着权威关系。这也就是说，行动者乙将自己对某些资源或行动的控制权转让给行动者甲，从而建立了支配和被支配者之间的关系。

至于权威关系的类型主要有：

- (1)、共同的权威关系：被支配者转让控制权的前提是双方利益是一致的；支配者行使权威可以使被支配者获益。但是支配者并不直接用自己的资源换取支

配权,而是通过承诺使被支配者预期到未来的利益而转让支配权比如工会和政党领导人的权威。

(2)、分离的权威关系:双方的利益不一致,但是支配者行使权威是为了达到自己的目的,被支配者服从权威是为了直接获得某些补偿。这种关系类似市场交换关系。但是被支配者付出的不是物品而是对自己的某些资源(时间和能力)和行动的控制权比如企业领导人同雇员之间的权威关系。

对权威关系中存在的问题,科尔曼认为,首先,共同权威关系中的问题。第一个问题:支配者超范围地行使权威,使被支配者失去过多的控制权而受损。解决这个问题就要涉及到如何监督支配者,使其在必要的范围内为实现一致利益而行使权威。第二个问题:由于被支配者没有直接获取失去控制权的补偿或者对预期利益的估价较小而不服权威。所以,在共同的权威关系中,这种权威关系的强化与维持,取决于双方较多的和一致的利益,也取决于双方对权威范围和一致利益的共识。其次,分离权威关系中的问题。第一个问题:被支配者的消极行动(如怠工)会损害支配者的利益。有效地监督被支配者的行动就要建立监控系统和赏罚制度。第二个问题:支配者超范围地行使对被支配者的控制权比如对雇员的性骚扰(科尔曼,1999:79-107)。

可以看出,科尔曼把权威关系应用于几乎所有的社会生活领域,并没有对权力和权威作实质区分,只是从是否控制行动权利的角度来判断是否拥有权威。

彼得·布劳是以社会交换理论来理解权力与权威的。彼得·布劳所创立的是结构交换理论,以区别于霍曼斯的行为主义交换理论,他的交换理论解决了社会学中微观研究与宏观研究之间的鸿沟。吸引、竞争、交换、分化、整合、对立是布劳交换理论的基本程序。正是在交换过程中,由于交换双方占有资源的不平等,如果交换的一方对另一方具有以下四种形式的依赖,则就会在交换双方之间不可避免地产生了权力。

这四种依赖形式为:①对方拥有满足自己需要的资源,而自己不拥有对方必需的资源;②自己无法从其它地方获取这些资源,而对方可以从多个地方获取所需资源;③自己无法放弃这些需要;④自己无法用强力迫使对方提供这些资源(彼特·布劳,1998:144-146)。

布劳在韦伯关于权力定义的基础上将权力的定义扩大为“个人或群体将其意志强加于其他人的能力,尽管有反抗,这些个人或群体也可以通过威慑这样做,威慑的形式是:撤销有规律地被提供的报酬或惩罚,因为事实上前者和后者都构成了一种消极的制裁”(彼特·布劳,1998:143)。群体内成员间的社会交换导致权力的产生和分化,形成群体中权力的等级结构,而稳定的组织权力需要合法化,才能维持组织的正常运行。合法化的权力就是权威。布劳认为权威的显著特征,是“被下属集体所承认和实行的社会规范强制它的个体成员服从一个上级的指

示”(彼特·布劳,1998:240)。布劳认为权力结构合法化的基础是对权力情景的共同定义和集体规范,即权威“依靠一个下属的集体共同规范,这些共同规范强制它的个体成员们遵从一个上级的命令”(彼特·布劳,1998:249),因此,布劳所讲的“权威”不完全同于韦伯所讲的“权威”,这里的“权威”基础主要是来源于下级而不是上级。

另外还必须提到美国纽约大学社会学教授丹尼斯·朗(2001)关于权力与权威的研究。他把权力界定为“某些人对他人产生预期效果的能力”,并且权力还具备五个特征:权力的有意性、权力的有效性、权力的潜在性、权力关系的非对称与平衡、权力所产生效果的性质。接着,他提出了权力的四种形式:武力、操纵、说服和权威,在这里,权威只是权力的一种特殊形式,只有权威具有权力的五个特征,而其他三种权力形式(武力、操纵、说服)均不完全具备权力五个特征。丹尼斯·朗还详细区分了强制性权威、诱导性权威、合法权威、合格权威和个人权威五种类型。实际上,丹尼斯·朗在其名著《权力论》中关于权力的探讨涉及到人们社会生活中的几乎每个领域,包括政治、经济、军事、家庭、文化等均包含着他所说的权力关系。

当然,除了上面列出的五位社会理论家之外,还有一些理论家(罗德里克·马丁 1992;迈克尔·曼 2002;卢曼 2005;福柯 1999;吉登斯 1998;布迪厄 2006)也对权力和权威有过独到的理解和精彩的分析。但以上这五位理论家关于权力和权威的论述,已经为我们理解宗教权威提供了丰厚的理论资源。虽然他们所界定的权威概念在层次上有高低之分,内涵上也有大小之别,他们主要讨论的是世俗社会中的各种社会现象,基本上还没有专门就宗教领域里权威现象进行理论上的阐述³⁵。

一个概念的内涵和外延的大小,依赖于研究者的观察视角和研究目的。本文把宗教权威³⁶界定为“一个宗教组织内由神职人员表达的牧者权威、诠释《圣经》而获得的神学权威、宗教仪式所承载的象征性权威以及相关行政力量所赋予的合法性权威所建构起来的复合结构。它们直接表达为运作教会的组织能力、对教会内部信徒所具有的凝聚能力,以及存在于其他社会组织、宗教组织乃至国家行政话语之间的互动能力”。这里的宗教权威并不是指实体性的组织或个体,而是指一种能力(凝聚能力与互动能力)。正如罗素所讲的“社会科学中的权力如同物理学上的能量”(罗素,1991:4)一样,因而能量和权力都无法直接观察和测量,他们的存在、性质和力量只能从其影响中推断出来。这点与韦伯和丹尼斯·朗的观点接近。我将在本文的结论部分详细讨论“宗教权威”的概念和特征。

³⁵ 尽管在韦伯的三种权威类型或三种统治类型的划分中,“魅力型权威”或“魅力型统治”这种类型其实包括了宗教领域中的权威关系,但这个概念的涵盖面比本文所讲的“宗教权威”要大得多。

³⁶ 需要澄清一点,就本研究所处理的主要对象而言,只是一个基督教堂,因此本文中的“宗教权威”应当是指基督教组织的权威,但为了保持行文的简洁,本文在行文中一直使用的是“宗教权威”这样一个概念。

二、“宗教权威的建构与表达”和宗教市场论

在“宗教权威的建构与表达”这个概念所包含的“宗教组织作为推动教会增长的主要因素”这一观点，是与宗教市场论的观点相契合的。因为宗教市场论的核心论点就是它认为宗教需求长期来说是非常稳定的，而宗教变化主要是供应方面转变的产物（斯达克、芬克，2004：238），这是新范式与传统宗教理论范式的一个最大差异。不可否认，这是一个极富创意的洞见，使得我们可以从一个全新的视角来看待和理解现代宗教现象了。正是宗教市场论把经济学观点引入到宗教现象研究当中，它把信徒作为“最大化效用”的需求者，教会作为“最大化利润”的供应者，因此需求者与供应者围绕着“宗教产品”就会形成一个类似于世俗商品市场一样的“宗教市场”。在这个自由竞争的宗教市场中，各种宗教组织就会努力开拓市场，为不同“口味”的“宗教消费者”提供不同种类、不同质量、不同价格的“宗教产品”。据此，宗教市场论的重要推论就是：如果一个宗教市场是无管制的，它会倾向于是非常多元的；宗教多元主义就会导致宗教组织之间的竞争，提高宗教商品的质量和数量，最终能引发更多的宗教消费，宗教就会繁荣起来。与之相反，如果宗教市场由国家垄断，必定产生懒惰的宗教供应商和无效的宗教商品，进而降低宗教的消费水平，引发宗教的衰弱。在美国、拉美、欧洲及东亚进行的大量经验研究都支持了这样一个观点：宗教多元与宗教繁荣之间确实存在很大的相关联系。

尽管宗教市场论获得了西方（尤其是美国）的宗教经验数据的支撑（Hamberg & Pettersson 1994, Iannaccone 1991, Chaves & Cann 1992, Iannaccone & Finke 1993, Martin 1990），但是，我们仍然要对该理论的普适性持应有的谨慎态度。如果我们仔细考察该理论的核心思想与主要命题，就不难发现它在解释中国宗教经验上可能碰到的窘境。

首先，宗教市场论的分析方法一直只是局限于基督教的研究上，而且，强调供给方的宗教市场论也只是着重于正式宗教组织进行的宗教参与（成员资格与参与率）。很显然，中国具有与美国与欧洲非常不同的宗教传统和宗教管制，一是中国社会中除了“制度型宗教”（官方认可的佛、道、天、基、伊五大宗教）外，还广泛地存在着以弥散形态为特征的各种民间信仰，如祖宗祭祀、鬼神崇拜、命相风水等所谓“弥散型宗教”；二是中国宗教的“属地化”管理方式³⁷，把各个地方的宗教组织，纳入当地政府的行政管理系统，使得中国宗教不可能有西方社会中从教会 church 演变为教派 sect 那样的变迁规律。

其次，我认为，在宗教市场论体系中，不管是微观、中观还是宏观层面的各

³⁷这种管理方式，使各地各个宗教系统间不存在直接的纵向隶属系统，即使它们之间存在一些教务上的联系，大抵也是指导型关系，而非彼此服从关系；如果是不同地域的宗教组织，需要组织一些跨地域的宗教活动，它们首先要得到允许的，是当地行政管理部门，而非本宗教协会的上级组织机构；各个宗教社团间，并不存在直接隶属关系。这说明当代中国宗教组织结构，无法存在宗教组织间的内在分化可能（李向平，2006e）。

个命题，都建立在大量的经验事实和统计数据基础之上，命题中的各种变量关系都强调一种统计数量关系。比如，最重要的一个命题“宗教去管制化→宗教参与率高”，这表明在“宗教去管制化”与“宗教参与率”两个变量之间存在一个正相关关系，并得到了欧美很多国家事实和数据的支撑。该命题的一个潜在涵义是，它把宗教发展与宗教管制的关系视为一种对立关系，而在中国目前的社会情境里，宗教发展与宗教管制似乎更多的是一种互动关系。总体来看，宗教市场论最有价值的理论贡献的就是提出了这些变量关系，而非那些实质性的概念（如理性选择、宗教资本、宗教市场）。因此，如果要讨论宗教市场论，问题的关键并不是宗教信仰是否符合理性选择、宗教选择是否受制于宗教资本、宗教市场是否存在，而是你必须要拿出数据和事实来证实或证伪这些变量关系。这就意味着要对一定区域内或一定数量的人群进行抽样调查，通过分析问卷来获取统计上的变量关系，而这种定量研究在中国目前的社会背景下难度可想而知，即便能够完成大规模的问卷调查，其信度和效度也值得存疑。

因此，鉴于本研究为针对一个基督教堂的个案研究，不管是应用宗教市场论来解释个案情况，抑或是用个案经验来探讨宗教市场论都是没有说服力的研究路径。再加上，个案中所展现的复杂关系也是无法用宗教市场论加以涵盖和解释的。但不排除本文将借用一些宗教市场论的术语（如改教、改宗、宗教资本等）来讨论个案情况。在我看来，“宗教权威的建构与表达”这一概念弥补了西方宗教社会学理论（如宗教市场论）对中国宗教经验的解释不足，它不仅着重了作为行动者的宗教组织的具体行动逻辑，而且还把宗教组织置于更为广阔社会背景中进行考察，将宗教政策、行政权威与外部竞争等各种因素和力量结合起来。

三、“宗教权威的建构与表达”与古典宗教社会学理论

在宗教社会学传统中，涂尔干所开拓的功能主义传统影响至深，他关于宗教与社会关系的经典论述，对后来的理论家们启迪良多。涂尔干（1999）系统地批判了以往从个体的意识来解释宗教之起源的理论，第一次明确地把宗教视为“社会性特别突出的东西”。在对澳洲土著图腾信仰的研究中，涂尔干认为图腾就是群体自身的象征，它代表了群体或团体的核心价值。人们对图腾的崇拜实际上起源于他们对核心的社会价值的尊重。在宗教当中，崇拜的对象事实上就是社会本身。他强调，宗教形成的因素是可见的，从而揭示了宗教最本质的因素：宗教虽然是虚幻的，但它却是以实在为基础并表现了实在。涂尔干的宗教观，凸现了他一贯秉承的社会学唯实论和集体主义方法论的研究立场。

贝格尔与贝拉均受到涂尔干的理论影响。贝格尔（1991）通过考察人类社会形成的三个辩证过程（外在化、客观化和内在化），认为人类社会秩序的非固有性和非稳定性两大特征，因此人类社会需要一种“合理化”论证，而宗教就是一种历史上对社会秩序进行合理化论证的最广泛且最有效的方式。在贝格尔的宗教

观中，宗教提供统一象征和统一世界观的这一作用是非常重要的。他认为，人类建造的世界十分脆弱，必须通过一块神圣的帷幕才能予以保护，而宗教正是这块“神圣帷幕”。

贝拉关于“公民宗教”的命题，延续了涂尔干功能主义的传统，同时也是世俗化冲击下的理论回应。贝拉所说的公民宗教，实际上是美国公共生活中流行的价值观的意识形态化，其主要功能是使美国的政治权威获得宗教上的合法化，同时向公民灌输一种对其民族共同体的自豪感、以及积极参与这个民族共同体的公共生活等所谓公民德性。如同涂尔干所提出的神圣领域，其实是从经验世界中人为地划分出来的观点一样，当对其国旗、国歌与开国英雄表示崇敬之意时，其实是在崇拜他们的国家与社会。所以贝拉的“公民宗教”命题，正折射出这种经验世界里划分神圣与世俗的新宗教发展趋势。

我们可以看到，经典宗教社会学理论中有关宗教本质的论述，如果不是从远离现代社会的原始群体的经验事实出发所得出的结论，就是对人类本性和社会秩序的形而上学之玄思所推演出来的结果，而处于现实社会和文化背景之下的宗教经验显然不适合用这样高度抽象的概念来关照。如果我们经过一番“研究”之后得出这样一个结论：“山口教堂的信徒所崇拜的就是他们自己这个群体”，可能除了被人（不管是信徒，还是非信徒）耻笑为天真幼稚或胡言乱语之外，恐怕不会再有什么好的结果。

经典的宗教社会学理论似乎都是把宗教现象放在社会秩序、社会结构、社会整合等这样的概念框架下来看待，在这种视角下，宗教总是成为了社会这个大系统的一个功能要素。不过，如果我们从高高在上的宏观视角，下到实实在在的微观经验，我们则可以看到宗教并不总是反映的，往往也能主动。当然这并非片面地强调宗教可以完全不受制于社会，而只是肯定宗教在与社会互动中的使动性。本研究中，山口教堂作为一个主体，它在建构其宗教权威的过程中，不仅利用了宗教内部的资源，而且显然也在合理利用社会资源来为其权威的建构服务，以达到表达宗教权威的目的。

第二节 研究方法 with 资料获取

本文的研究对象是一个基督教堂，因此本研究首先属于个案研究方式。个案研究可以被定义为“对一个特定个案认真考察，以进行整体性的观察、再建构、和分析”（Zonabend, 1992: 52）。个案研究也就是费孝通所称的“解剖麻雀”，即“需要深入到事物的内部，不是泛泛的表面化的描绘。我们的分析不仅要有地点、有时间、有人物，还要有行为、有感情、有思想，把作为一个类型的某一事物的发生、发展过程解剖得清清楚楚，并把重点放在说明它的内在特征、它的内部联系及它与其他事务的区别上”（费孝通，1998: 18）。

为此,本研究将采取实地研究方法。所谓实地研究,就是不带假设,直接到实际生活中去收集资料,然后依靠研究者本人的理解和抽象概括从经验资料中得出一般性的结论(袁方,1997:140),因此,实地研究方法在方法论和认识论上,属于更高层次的质的研究方法(陈向明,2000:3-20;李晓凤、余双好,2006:1-12)。实地研究最早是由人类学和民族学方法发展而来,特别适合于对少数有代表性的或独特的社会单位进行详细、深入的考察,特别是对那些只有在现场才能很好理解的事件(袁方,1997:142)。费孝通曾多次强调在社会调查中,对较小社区进行深入研究的必要性,“为了对人们的生活进行深入细致的研究,研究人员有必要把自己的调查限定在一个小的社会单位内进行。这是出于实际的考虑。调查者必须容易接近被调查者,以便能够亲自进行密切地观察”(费孝通,2001a:24)。实地研究的程序主要包括:确定研究目的和研究对象;取得进入现场的资格;进入现场并与当地居民建立友好关系;搜集资料;分析资料;最后撰写调查报告。

实地研究同其他研究方法相比较,有下面一些优点:(1)能收集到第一手资料,研究正在发生的现象或行为,以及这些现象或行为发生时的特殊环境和气氛。(2)它是在一个自然环境里研究人们的行为,较少受到人为因素的影响。(3)采用参与观察的方法,研究者更能理解研究对象的真实情感、价值观念和思维方式,比较准确地分析和解释他们的行为,从而有利于对研究对象的全面、细致、纵深的考察,发现隐藏在现象背后的事物本质和规律³⁸。正是由于实地研究具备这些优点,再结合研究目的以及本研究所关注的现实问题和理论问题,使本研究采取了实地研究的方法。

本研究实地调查的主要地点,乃是N省H市的一个基督教堂。调查的内容牵涉到基督信徒的信仰经历、宗教群体的组织构成、宗教仪式以及与教堂相关的突发事件等。这些调查内容,很大一部分是历史性的(如信徒的信仰经历、教堂发展历史及已经发生过的突发事件),一部分是现实性的(如宗教群体的组织构成、宗教仪式)。前者只能依靠深入访谈和文献查询,后者则需参与观察和亲身体验。据此,采取参与观察法和深入的半结构性的访谈(intensive semi-structured interviews),是本研究两种主要的资料搜集方法³⁹。除了这两种方法以外,本研究也适当采用了文献研究法,查阅了行政部门颁布的宗教法规、当地宗教局的文件资料、山口教堂的宗教读物和相关手册等。

在对山口教堂所进行的累计长达四个月的田野调查中,我几乎参加了教堂里所举行的所有宗教活动和仪式,包括每周例行的日常聚会和团契以及探访工作和

³⁸ 参阅《中国大百科全书》(社会学),中国大百科全书出版社1991年版,“实地研究”条,第379-380页。

³⁹ 本来,我计划对信徒的年龄结构、学历背景、职业种类、皈依原因等作一次问卷调查,并对这些指标予以图表来清楚显示,并已设计好了一份问卷。但后来我没有采取问卷调查方式,而是把这些问题转化为非结构性访谈得以完成。在本文后面的附录三里,我有详细说明。

婚丧礼仪，而且还被多次邀请列席参加了教堂召开的同工会议。我还很幸运地被邀请参加了山口教堂的年度大型宗教庆典，包括两次年福节会（分别为06年和07年春节）和06年度的春秋两季灵恩大会。我一般会选择比较深入地参与观察方式，即以“准成员式”地参与宗教活动，和信徒们一起聆听讲道⁴⁰、一并跪下祷告⁴¹、一同站立唱诗⁴²。这既是为了尊重教堂的一些规定⁴³，也是希望通过全程参与这些活动，使我得以在密切的接触和直接体验中倾听他们的语气、言语和观看他们的神情、举止。参与观察所要达成的是研究者与被研究者的我群关系（we-group）的建立，能够分享共同的经验图式（schemes of experience）。在有些情况下，我也会选择以“积极成员式”或“边缘成员式”的参与观察方式。这些参与观察得来的材料直接构成了本文第六章的文本来源。

在参与观察中，我不但和信徒们建立起良好的信任关系，而且可以随时就我想了解的问题，或针对当时的情景发问。在参与观察中所发生的一些意外事件，往往能得到很多访谈不到的重要线索，进而能使我发现一些重要问题，并有助于厘清教堂内外部的各种复杂关系。譬如，我于06年2月14日列席参加山口教堂召开的同工会议上，亲眼目睹了刘执事和杨长老之间的争吵，不仅使我有机会了解到刘执事和杨长老之间的立场冲突，而且还使我在后续调查中，了解到山口教堂与宗教局之间、山口教堂与J省真耶稣教会之间的各种复杂关系，也激发我思考宗教权威与行政权威之间的认同关系问题。

访谈不同于一般的聊天，而是一种“有目的”的对话，其目的就是要挖掘被访谈者头脑中的思想或探究过去发生的故事。派顿（Patton, 1990:196）指出：

我们访谈别人是期望从他们那里获得无法通过直接的观察所获得的东西……我们不能观察感觉、思想和意图。我们不能观察发生在过去某个时刻的行为。我们无法观察人们如何组织他们的世界以及从这个正在前进的世界中所获得的意义。我们询问人们这些方面的事情。因此，访谈的目的在于让我们能够走进别人的观点之中。

⁴⁰ 我在聆听讲道时，也会随着提示翻阅经文，并适当做好笔记，有不明白的地方会做好记号，会后向讲道者请教。我的切身感受是，教会讲道应该是获取资料的一个很好途径。通过仔细聆听讲道，使我学习到了丰富的《圣经》知识，也大大加深了我对真耶稣教会教义思想的熟悉和理解，并且也能从讲道中“听出”山口教堂与湖区教堂及宗教行政部门之间的微妙关系。

⁴¹ 我和信徒一并跪下祷告，虽然我不会念诵祷告词，当然也不能说“方言”，但通过这种身体力行的感受，可以切身体会信徒们进行祷告时的虔诚度。例如，我初到教堂下跪祷告时，一个上午的聚会要下跪达七、八次之多，尽管我每次都跪在软垫上，但一个上午下来，我的膝盖已变红肿，并觉得浑身酸痛。但是，我看到很多老年信徒都能坚持下来，甚至有老年信徒每次祷告时，竟然不用跪垫直接跪在坚硬的地板上。他们对我说：“习惯了，一点没事。再说，有圣灵在做工呢。呵呵……”

⁴² 唱赞美诗歌是很多信徒都非常喜欢的一个宗教仪式，他们都说很喜欢赞美诗的优美旋律，本来就喜欢唱歌的我也特别喜欢跟着信徒一同唱赞美诗，经常还有意犹未尽的感觉。通过这种参与观察，我能体会到信徒们唱诗歌时的那种溢于言表的愉悦，也能亲身体验到信徒们在称颂神时所感受到的那种感恩之情。

⁴³ 在调查初期我参加的一次安息聚会中，我坐在教堂的最前排，当主领人宣布“请全体会众一同跪下祷告”时，我仍然坐着没有一同跪下，只是认真地观察着身边信徒的祷告情形。在聚会休息时，一位同工专门上前来委婉地向我表示“不满”：“我给你提个建议。你作调查可以，但是你坐在前面，我们祷告时，你必须也要一同跪下，或者，你坐到教堂后面，那就可以不跪。因为，我们的信徒都能看见你，影响不太好”。

如果按照结构来分类,我在本研究中和神职人员及宗教局干部的访谈大多是半开放型(半结构式)的访谈,即我在事先会针对不同的访谈对象准备一个粗略的访谈提纲,上面列举了一些有针对性的问题,但是这些问题一般不是选择式的,而是简答式的,或者说半开放的。事实上,提纲上所列的具体问题还可能需要根据不同的受访者,根据不同的场景进行置换和修正。但这个访谈提纲往往能起到一个“指挥棒”的作用,当被访者扯得比较远时,我会巧妙地把他的思路“引”回到我所感兴趣的问题上来。在调查中,我与信徒接触的机会最多,时间也最长。为了尽可能地和信徒们保持一种相互信任,我与信徒的访谈大多是近似于漫谈式聊天,我会尽量鼓励他们多表达。

因此,我们之间的访谈,基本上是开放型的,并没有固定的问题设计。在聊天中我会尽可能多地聆听,适当时候发问,脑子里诠释着被访者的话语对于研究的意义,但是,我会在聊天当中逐步“挖掘”一些有价值的问题。比如,当有信徒滔滔不绝地向我讲述他信仰真耶稣后的很多奇妙见证时,我会“伺机”向他询问“真耶稣教会与主日教会有何区别”、“你如何看待主日教会”等问题,这样就可以了解山口教堂与湖区教堂之间存在的矛盾。与信徒的访谈大多都是个别访谈,但我也适时地组织了几次“焦点团体访谈”⁴⁴。这种“焦点团体访谈”都是在教堂里进行,一般是等聚会结束后,我就邀请一群信徒坐在一楼大厅里,要求他们围绕一个“焦点问题”进行自由发言。在访谈中,每次所提问题所引发的答案可能成为其后的问题。经过和信徒们大量开放型访谈之后,实际上也会在我脑海里形成一个“问题库”,这个“问题库”往往会成为下一轮访谈时的“访谈提纲”,并且这个“问题库”会随着访谈的进行而不断有所补充。

如按照访谈的正式程度来分,我与宗教局干部访谈一般都是正式访谈,这种访谈都在事先约定好的办公室、饭馆、茶楼等地点进行。而与神职人员及信徒的访谈大部分都是非正式访谈,即并没有正式地约定时间和地点。这种非正式访谈通常都是在教堂聚会之前或聚会休息时进行,有时会陪同信徒回家的路上与他们访谈,还有的是去信徒家做客、吃饭时进行的。

在进行访谈时,除了与几个神职人员和宗教局干部在征得同意的情况下采取了现场录音,我与被访者的访谈没有采取现场录音。一般是现场作要点记录,事后及时补充整理的方式。因为这种现场录音方式会,增加被访者的心理负担,也会增加对我的戒备心理,反而有碍于调查的顺利进行。不过,在我最后一次调查时(即07年寒假),论文所需资料已基本收集完毕,我选择了几个自认为与其建立起了良好私人关系的访谈对象,在征得其允许的情况下作了几次专门的录音访谈。

⁴⁴“焦点团体访谈”是一种最常见的“集体访谈”的形式。在这种访谈中,访谈的问题通常集中在一个焦点上,研究者组织一群参与者就这个焦点进行讨论。关于焦点团体访谈的起源、作用以及具体操作程序,请详参(陈向明,2000:211-226)。

本研究中,我根据访谈录音整理而成的访谈笔记,再加上一部分事后据回忆整理的访谈笔记,最终形成达 22 万余字的访谈资料文档。还在调查中收集到共计 25 个多小时的讲道录音,事后根据研究目的将其中一部分讲道录音整理成了 12 万字的讲道文稿。再加上收集到的一些档案、文件、证明、书信、批文、史料等,总共约为 20 余万字。所以,我在此次调查中,总共收集到了近 50 多万字的调查资料。

第三节 研究立场与研究者的身份

吉登斯(2003b: 675)曾说过“研究宗教是一项富有挑战性的事业,它对社会学想象力提出了很特殊的要求”。宗教现象作为一种“社会事实”抑或是一种“社会行动”,都还是不同于一般的社会现象,因为毕竟宗教现象牵连到一种神圣的信仰或神秘的力量,因此跟一般社会现象相比还是有其特殊性。正因如此,以至于有学者竟会偏激地认为宗教研究是“一项相当困难的事业,而且没有任何宗教信仰的学者似乎不可能在此取得成功。因为宗教研究与其他学科研究并不完全相同。一个抵制所有宗教的学者不可避免地会寻找某种化约论的解释,某种一生物学、社会学或心理学的理论—它们能通过解释消除它。

另一方面,宗教信徒则更可能从内部来看待宗教—包括其他人的宗教,并试图从宗教本身的角度去解释它。”“涂尔干在 1914 年一次“自由思想家”会议上说到:“我希望自由思想者能够以自由信仰者同样的心态去面对宗教,惟有如此,他才能理解宗教。像自由信仰者那样去体验,他才能和他们一样体验到真实的东西。当然,在研究宗教时,不带有某种宗教情感,是不会有体察的,就像一个瞎子企图去谈论颜色一样”。尽管想要理解宗教的社会科学家不一定都要信仰宗教,但是,“他们需要有足够的力量来悬置自己的不信,以便取得对于信仰和崇拜现象的某种感受”。我们这些从事宗教社会学研究的人,不应该是经验层次上的“宗教盲”(涂尔干,2000: 179)。马克斯·韦伯在谈到两种理解样式之一的“神入理解”时,也认为在理解宗教时,“理解者与对象在价值取向与信仰情绪方面的差异愈大,理解就愈困难”(马克斯·韦伯 2005: 12)。

可见,对宗教现象进行社会学研究,要面对比一般社会现象更多的困难。如何化解这种困难,却与研究立场和研究者身份有很大关联,意即研究者若持守一个正确的研究立场,并定位一个恰当的研究身份,则在很大程度上可以摆脱宗教研究所面临的困境。

本研究在某种程度上也属于人类学研究所讲的“局外人”对“局内人”⁴⁵的

⁴⁵ 这是英国著名人类学家埃文斯-普里查德在其重要著作《原始宗教理论》的结论部分所提到的。转引自(包尔丹,2005: 306)。

⁴⁶ “局内人”指的是那些与研究对象同属于一个文化群体的人,他们享有共同的(或者比较类似的)价值观念、生活习惯、行为方式或生活经历,对事物往往有比较一致的看法。“局外人”指的是那些处于某一文化群体之外的人,他们与这个群体没有从属关系,与“局内人”通常有不同的生活体验,只能通过外部观

研究, 尽管这里的“局外人”与“局内人”的划分标准并非异域文化的差异, 而主要是信仰或世界观的不同, 但同样会不可避免地遭遇到和人类学研究中类似的“诘难”: 作为一个没有宗教信仰的“局外人”, 能否正确地理解作为基督徒的“局内人”, 包括他们的思维方式、行为模式、言语表达?

在进行此项研究之前, 我就意识到了这个问题的重要性。因为, 在我以往的调查中, 每当听到信徒讲述他们的信仰经历时, 他们都会绘声绘色地谈到他们所经历的“神迹”, 他们也常把生活中的很多事情都归因于“神的大能”。为此, 贝拉 (Robert Bellah, 1970) 提出了象征实用主义 (symbolic realism) 的概念, 提醒社会研究者要视自己所研究的信念是值得尊敬的, 而不是什么可笑的东西。

因此, 在正式进入个案现场之前, 我就花了约半年多的时间阅读《圣经》、在上海期间也多次参加教堂的聚会活动、并利用在上海作基督教调查的机会, 已经和很多基督信徒有过大量的访谈, 对整个基督教的教规教义、宗教仪式和活动等有了相当程度的了解和熟悉, 从而使自己在未进入个案之前, 就已从一个完全的“局外人”转化成了一个“准局内人”。这个“准局内人”立场意味着我既可保持作为一个研究者应有的问题意识, 又能避免对基督教信仰和基督徒情感的“麻木无知”, 并尽量降低了研究者与被研究者互为主体之间所存在的信息交流与理解的张力, 自然也就很好地回避了社会科学研究中研究者无论是作为“局外人”还是“局内人”都难以逃脱的缺陷⁴⁷。

著名宗教学家麦格拉思极力主张从内部和外部相结合来研究基督教, 他说过: “如果你从外部看基督教, 常常不容易理解和欣赏基督教的内在动力。有时候这就像从外面观看一个明亮的房间, 你可以看到里面的人在走动、交谈, 可是你却不能知道他们究竟在说些什么、做些什么。” (麦格拉思, 2003: 6) 在正式进入田野调查时, 我也花了大量时间和精力来参与教堂举办的宗教仪式和宗教活动。在研究过程中, 我尽量抛弃任何主观成见, 同他们一起聚会、一起阅读《圣经》、一起唱诗、一同跪下祷告。在参与宗教仪式和宗教活动时, 我们要发现隐藏在行为背后的意图, 发现所有生命存在的意义以及人们对仪式、结构和信仰的想法。这样有利于深入到事物的内在本质或命脉, 以领会欣赏其真正意义和价值, 而避免仅从外表来加以粗略的描写或概观。在我看来, 这种体验式调查方式的确是一种细致的、亲密的而又深刻的求知方式。我们只有在有了类似“宗教体验”⁴⁸、摆脱了经验层次上的“宗教育”之后, 你才能真正贴近被研究者的独特

察和倾听来了解“局内人”的行为和想法 (陈向明, 2000: 134)。

⁴⁷ 关于“局外人”和“局内人”身份的优势与劣势的详细讨论, 请参 (陈向明, 2000: 134-137)。

⁴⁸ 仍以祷告为例。在 06 年 3 月我在山口教堂举办灵恩大会的调查期间, 对“方言祷告”有浓厚兴趣, 并迷惑不解。几个信徒都认真教我如何祷告求圣灵。记得那段时间的调查, 我也几乎每次都会完全参与到信徒的祷告中去, 心里充满好奇, 心情又十分迫切, 希望真能求到圣灵, 说方言。作为一名唯物主义的研究者, “神”当然洞察到我的意图, 自然没有“答应”我的祈求。不过, 这次迫切求“方言祷告”亲身经历, 使得我站在信徒的角度更深刻地理解了他们为何对“方言祷告”的那种盼望、迫切心情。一个不相信“教赎”的研究者都尚且如此, 何况一位深信将来能“得永生”的信徒呢?

意义体系，做到从被研究者角度来深刻体察和理解他们的所言所行，故而可以有效地“回到事实本身”。

另一个问题，就是研究者身份如何确认的问题。研究者以何种身份进入宗教场所，将直接关系到后面的研究是否能顺利进行，影响到研究者是否能收集到真实有效的调查资料。

幸好，我在正式进入山口教堂开展调查前，在上海半年多的基督教调查就积累了一些经验。如果只以纯粹的“调查者”身份进入教堂，神职人员和信徒可能会比较敷衍你的询问，或者不会积极配合你的调查；如果只以“慕道友”身份进入教堂，你可能会陷入众多热情的信徒们对你轮番轰炸式的传福音劝说之中，而难于收集到对你有用的资料。所以，这次我以“慕道友”⁴⁹和“了解者”⁵⁰的双重身份进入山口教堂，在与神职人员和信徒接触时，首先明确表明自己目的是想通过“了解”教堂的宗教活动来撰写毕业论文，同时也表示对基督教伦理价值的认同和对基督教教义的极大兴趣，与信徒聊天时也能引用《圣经》字句或说一些“属灵”的话语，并尽量多参加他们的宗教活动和宗教仪式⁵¹。这样就可以尽量弥合研究者与被研究者之间各殊的两套话语体系和两种世界观的隔阂，获得受访者的好感和认同，并能积极配合你的调查研究，提供真实有效的调查资料。目前看来，这种双重身份确实使得我游刃“往来于他者与自我之间”（黄剑波，2004：261-273），并在处理被调查者关系的问题上发挥了比较理想的作用，并且得到了广大信徒的理解和支持，使得我能较顺利地完成预期的调查目标。

第四节 写作方式与论文架构

田野调查和资料收集结束之后，就进入了论文的写作阶段，写作的过程，同时也是整理和分析资料的过程。我面对着书桌上厚厚一叠文献资料和50多万字的访谈记录和调查笔记，对于怎么样来“编辑”这些资料转成“文本”，为此斟酌再三，苦恼不已，一时陷入了迷茫。将调查资料转化为研究文本，这里首先就遭遇写作方式问题，而采取怎样的写作方式又在一定程度上决定着论文的架构安排。我试着开始动笔写了几天，自我感觉不好，以致不再愿意动笔，写作一度陷入困境。那段时间，我干脆停下笔头，找来一些人类学的经典名著和有关个案研究的社会学著作来读，希望能从这些优秀作品中汲取些灵感和写作激情。如费孝

⁴⁹在基督教会内部认为，慕道友即是指有信仰之意向，但尚未决志信主的朋友。但此处，我向受访者解释的“慕道友”意为“我对基督教信仰很感兴趣，想了解基督教的教义、仪式等”。

⁵⁰在当地人们看来，“调查”是指对坏人的情况询问或者是出了不好的事件后的情况询问，所以，我在实地调查当中，对我的受访者都避免说“调查”二字，只是说想了解或熟悉家乡基督教的发展情况。

⁵¹在质化研究方法中一直存在一个颇受争议的问题是：一个研究者是否应该参与被研究对象们的日常生活？并刻意以被研究对象们行为模式的表现来取得对方进一步的认同（Adler & Adler, 1987; Douglas, 1976; Rochford, 1985）？我认为对这个问题的答案，当然要视不同研究对象的性质和研究目的而决定。就本研究而言，研究对象主要是基督信徒，并且研究目的为从权威角度来解释山口教堂的发展过程及其与外部的矛盾和冲突关系，我则主张采取主位研究的立场，并以双重研究身份来深度参与观察。

通(1998b)的《乡土中国·生育制度》、林耀华(1989)的《金翼》、杨懋春(2001)的《一个中国村庄——山东台头》、吴飞(2001)的《麦芒上的圣言：一个乡村天主教群体的信仰和生活》、张静(2000)的《基层政权——乡村制度诸问题》、李向平(2006a)《中国当代宗教的社会学诠释》、怀特(1994)的《街角社会》、李培林(2004)的《村落的终结》、杜赞奇(2006)的《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》、项飏(2000)的《跨越边界的社区》以及应星(2001)的《大河移民上访的故事》。这些书中大部分以前都读过，有些是第一次读。不过这次主要是为找写作的感觉而读，一般只是泛读，碰到自认为写得精彩的段落却会仔细“体会”好几遍，认真领悟其中的风格和技巧。这次高密度的学术阅读历时半个月，收获不小，其中的几本书对于我的启发很大，直接影响了本文的写作方式和论文架构。

在本文的写作风格上，有两本书对我影响至深。这两本书是：费孝通(1998b)的《乡土中国·生育制度》和杨懋春(2001)的《一个中国村庄——山东台头》。

每次读费老的文章，就像是“聆听”费老给我们讲述故事，有一种特别的亲切感。尤其在浸淫于比较规范的学术论著中一段时间之后，再回过头来看看他的文字，就会有种返璞归真、耳目一新的感觉，简直令人爱不释手。费老那质朴得充满泥土气息的文字一直让我叹为观止，他那简单文字背后的深邃思想又令我辈仰慕不已。如何能像费老一样，把文章写得如“泥土”，朴实清新而又养分充足，这将成为我的追求目标。

《一个中国村庄——山东台头》是我极为喜欢的一本村落著作，很惊叹作者能用那种“白描式”的写作风格，能把我们中国人习以为常、甚至是鸡毛蒜皮的乡土习俗描写得细腻而富有情感，又是那么的有趣。最为喜欢读这本书的第九章《婚姻》，作者时而以一个客观的身份对中国人的婚姻习俗进行高度概括式的介绍，时而又回到实在的生活场景中，把街坊邻居的有趣聊天转述给我们听，读起来真是趣味横生。读者可以从本文的第六章对山口教堂的宗教仪式和活动的论述中明显看到这本书对我的影响。

我十分喜欢社会研究者刘倩在经历丰富田野调查之后大声喊出的那句至理名言“书写真历史，研究真问题”。记得她还并不尖锐地指出当前社会学研究中“全盘西化”倾向和八股写作方式的弊端，“社会学‘研究’的意义，似乎就是决心要把通常明明白白的世事常情‘做’成艰涩深奥的‘理论’，让别人看不懂方显水平才是学术学问”(刘倩，2004)。这样的评论简直是入木三分、切中要害，也引起了我的强烈共鸣。米尔斯在说到写作文风时，他也告诫我们“不要以晦涩难懂来逃避对社会作出判断，来逃避读者对你的研究作出判断。”(米尔斯，2005：243)我觉得我首先应该把这个个案清楚地表述出来，而不应该执着于讲究规范包装和文词修饰，也不能片面追求理论时髦和概念堆砌，到头来个案没讲明白，理

论也不知所云，这样暮气沉沉、没有生机的研究文本是不怎么能吸引读者的阅读兴趣的。

因此，本文的语言表述上，我力戒过于学究气，尽量做到平实易懂，并在避免遭致误解的情况下尽可能地多采用被访者的语言来表述，增加文章的可读性和真实性。同时，本文将基本采用第一人称——即“我”的表述方式，而不打算采用一般社会科学研究中通行的“我们”或“笔者”。主要基于如下考虑：我想采用一种“自然而然”的表达方式，因为整个田野调查是“我”进行的，论文也是“我”撰写的，想法和思考也是“我”的，因此我认为有必要把自己的研究过程和学术思考通过以比较亲切的口吻来向读者讲述，没必要用虚无的“我们”来替代。再说我也对“笔者”这个略显文绉绉的称谓不怎么感冒，故本文在涉及到我的行动和思考时，一律采用“我”来论述⁵²。其实，不少优秀的人类学著作和社会学作品（阎云翔，2000；怀特，1994；应星，2001）都是采用这种表述方式，读起来令人倍感亲切而又真实可靠。

还有两本书不得不提，因为本文的写作方式在很大程度上都受益于它们，一本是吴飞（2001）所写的《麦芒上的圣言：一个乡村天主教群体的信仰和生活》。他原计划是要对一群天主教徒作一个“韦伯命题”式的探讨，即“他们到底对正统神学作了哪些中国式的修改，而天主教的信仰到底在多大程度上改变了他们的日常生活”，后来他转到这样一个平实的问题——“他们是谁”——上来谈论信徒们的身份认同。他的研究启发我，在论文写作中，要详细交待自己的研究过程和方法，以绝对坦诚和毫无保留的方式披露自己的心得体会和研究发现，甚至自己在研究中所出现的困惑、错误，并不忘对研究者的身份、研究的方法及与被研究者的关系等问题深刻反思。读者在本文中也可以看到我在这方面的一些努力，尤其是本文最后一章中的“反思”部分，虽直接受到怀特《街角社会》的鞭策，实则与吴飞的这种反思精神给我的感触很有关系。还一本书是张静（2000）的《基层政权——乡村制度诸问题》。很明显，这是一本深受杜赞奇影响的著作，主要是通过引证大量的调查资料来进行理论论证。她在该著作中所表现出来的对资料的驾驭能力令我钦佩，她通常用的那种从资料到理论讨论的“夹叙夹议”的写作方式，对我启发良多。

考虑到本研究是属于典型的个案研究，牵涉到山口教堂的历史背景、成立过程以及与外部教堂和宗教管理部门之间存在的各种矛盾和纠葛事件，还要揭示出行动者背后隐藏的动机、观念，各方对同一事件或行动的不同立场、看法。所谓“清晰的写作”实际上是对“混乱的世界”的一种重构。对他人语言的表达不应该被视为社会“真相”的反映，而应该作为作者对他人意义的呈现，反映的是他

⁵² 关于采用“我”的表述方式，曾与几位博士同学有过私下交流，引起了大家的共鸣。后来我在项飏（2000：514-517）所写的《跨越边界的社区》一书的后记中，居然也看到了他对此问题的深入探讨。他对这种叙述方式的“合法性”的精彩讨论无疑也是对我的最佳支持。

人对世界的解释（陈向明，2000：340）。“写作是一种权力”（利奥塔，1997），我完全同意这样一种带后现代色彩的观点。的确，在社会科学研究中，研究者在把社会现象转化成文字的“叙事”过程中，不得不要借助自己的思维方式和概念体系对被研究者的生活和意义加以“理解”，并且用自己的语言表达出来，这本身就是一种权力的介入。既然社会科学研究者具有了这种工作所赋予的权力，那么我們也不能滥用这种权力来“虚构”或“歪曲”事实，而应该更好地利用这种写作权力来反映事实，揭示真相，展现更深层的文化心理。

有了这样一个认识，我放弃了企图采用一种统一的写作方式的起初想法，而决定采纳多种写作方式相结合的办法。比如有的章节我借鉴人类学中的民族志写法⁵³，有的章节主要采用了“讲故事”的叙事方式，还有的章节以夹叙夹议的写作方式为主。我在论文写作中坚持一个总原则，尽量用平实无华的语言将个案情况铺陈出来。我希望，在本文叙事中能尽量体现足够强大的张力，容纳足够复杂的关系，展示足够完整的过程，才不会把那些偶然的、随机的甚或“错误的”事件简单地排斥在叙事之外。

简言之，把个案中的历时性事件和共时性场景以及行动背后的思想、观念和立场比较清晰、全面地呈现出来，这是本文写作的一个首要任务。

明确了写作方式之后，便是如何安排论文架构。我时常问自己，把实地调查来的个案资料充分展示出来，那么你到底想要表达什么？即论文的理论关怀在哪里？宗教权威如何建构起来，又通过什么途径表达出来，这是我的理论方向。怎样才把我的理论关怀和调查资料紧密地结合起来，既使得理论可以自然地渗透在经验之中、避免了理论与经验“两层皮”的流弊，又可防止丰富多变的社会现象过早地被理论术语所切割、以致于经验的材料成了刻意追求学术时尚的理论部分的蹩脚注解？我认为，解决得最好的办法，就是将理论线索和故事线索巧妙结合起来，用故事发展的脉络来安排篇章结构，同时在理论的指导下组织材料。于是，我将本文分为9章篇幅，整个论文架构和章节内容如下：

首先是本文的引子。先以教堂的“挂牌风波”作为引子，来折射山口教堂问题的趣味性和复杂性，由此引出本研究所要关注的问题，包括现实问题和理论问题。现实问题是为何山口教堂发展成功同时又矛盾、冲突重重？理论方面的关注则是教会里的各种权威关系与权威结构。

第一章和第二章是本研究的绪论部分，本来计划是放在一章来论述，但考虑内容比重偏大，因此将之分开为两章来讲。第一章主要交待研究背景、研究缘起与过程、文献综述以及研究的问题和研究意义。第二章则着重于理论与方法两方

⁵³民族志是这样一個研究过程：民族志作者首先要周密地观察、记录、参与异文化的日常生活，即进行田野作业或田野调查。完成田野调查后，他们详尽地、全面地描述、说明所观察到的现象和文化，这一描述的成果就是田野调查报告——民族志。民族志成为其他学者和读者了解作者的田野工作过程、所研究的文化的情况以及作者本人的反省和理论观点的途径。民族志实践基本上是一种质的研究经验，它与实证主义者的社会科学方法论形成鲜明的对照（马尔库思、费彻尔，1998：71-74）。

面,具体包括“宗教权威的建构与表达”这个概念的内涵及与宗教市场论和古典宗教社会学理论的对话、研究方法和研究过程的描述、研究立场和研究者身份的交待。

接下来的两章是对个案背景和个案情况的介绍。第三章“个案背景介绍”分别从真耶稣教会的历史、H市基督教的历史和现状、山口教堂所处的社会生态环境和社会结构位置等方面来进行介绍,这样就把山口教堂置于宏观历史背景和社会文化之中检视,为理解后面的内容作了一个很好的铺垫。第四章“走进山口教堂”就从教堂之外进入了教堂内部,交待了山口教堂所处的地理位置、教堂的内部组织结构以及信徒们的大概情况。

从第五章至第八章是本文的主体部分,用了四章的篇幅来论述实地调查中所了解到的个案情况,并且根据不同内容采纳了不同的表述方式。

具体来说,第五章主要采用民族志写作中的“白描”方式详细介绍了山口教堂的各种宗教活动和仪式,这些仪式与象征既可以表达权威,又可以创造和再造权威。通过这些仪式和活动,教会权威渗入到信众之中,同时又为信众共同体通过这些仪式与活动所再生产出来。

第六章主要以“讲故事”的叙事方式,描述了山口教堂如何从三个非法聚会点合并成立为合法的教堂的过程,并讲述了山口教堂的两位宗教精英人物——刘执事和杨长老的信仰故事以及导致两人公开决裂的“按立风波”,通过这些故事的讲述,实际上为讨论牧者权威和行政赋予的合法权威这两个概念提供了很好的素材。

第七章和第八章分别详细论述了山口教堂与湖区教堂和宗教行政力量之间的复杂互动关系。具体来说,第七章主要描述了山口教堂在《圣经》的解释、争夺信徒及基督教两会的领导权等方面与湖区教堂产生的矛盾。第八章主要以“挂牌问题”、“年福节会风波”、“大河施洗”、“宗教法制培训班”等现象为中心来讨论了山口教堂与宗教局之间所存在的纠葛。这两章是本文的重点,因为这两章内容所呈现的问题直指本研究的理论关注点,即宗教权威的建构方式与表达途径。

最后一章是结论、反思与结语部分。在结论部分,讨论了“宗教权威”的概念和特征,并提出了“宗教权威的建构和表达”这个核心概念工具来概括全部个案事实。

需要加以说明的是,对于本文涉及有关基督教的神学思想、教义解释、宗教仪式与活动以及不同基督教教堂之间在《圣经》解释上存在的争论等方面(包括本文在描写或论述中将会引用适量《圣经》经文)等,本文只是客观地、如实地将事实与言论完整地表述出来,而不对宗教信仰方面加以任何带个人价值倾向性的评判,但不排除必要时引用其它著述的相关评判。

第三章 个案背景介绍

社会学家米尔斯(2005: 165)告诉我们:“每一门考虑周全的社会科学,都需要具备观念的历史视野以及充分利用历史资料。”本研究个案是一个具有真耶稣教会背景的基督教堂。若要对山口教堂的现在有一个深刻的理解,则必须要对它的过去有个全面认识。

第一节 历史上的真耶稣教会⁴⁴

真耶稣教会是20世纪初出现在中国的一个基督新教派别,原名为“万国更正教耶稣真教会”,由张灵生(原名张彬)、张巴拿巴(原名张殿举)和魏保罗(原名魏恩波)三位基督信徒于1917年在中国北京创立,真耶稣教会在中国是一个比较有影响的基督教派别。

真耶稣教会的创立有外因与内因两个背景。

外因是1900左右在美国兴起的五旬节运动。1900年,在美国的堪萨斯、德克萨斯、俄克拉何马诸州中,基督徒聚会祷告时,开始发生了说方言、身体震动、灵笑等奇妙的现象,由此成为圣灵大降和举世闻名的“五旬节运动”之先声。1906年4月份,在美国加利福尼亚州的洛杉矶市,一个黑人小教会——在草舍下聚会,立志迫切祷告十天,求圣灵充满以奋兴普世教会。在4月9日晚祷中果然圣灵沛然大降,之后大显神迹,使聚会人数不断增加,以致草舍容不下……不久这消息传向世界各地,各国的传道人前往查经,受了圣灵,回去大力宣传,使全球掀起了五旬节运动的热潮。

1910年五旬节系统的教会组织总会,并在南北美洲设立神学院,先后培养了约五千名的传道人。他们以使徒信心会、神召会、五旬节会、神的教会等名称在世界各国传道。因他们主张说方言为受圣灵的绝对凭据,所以在中国被称为方言派。

五旬节派的教会组织众多,后经努力联结为“联合五旬节会”,其教义重点是:注重方言祷告;主张独一神观;不主张亦不反对守安息圣日(有的守星期日,有的守星期六安息日);主张施洗奉耶稣基督的名,但浸礼面向上,不一定在活水中;对圣餐礼没有硬性规定,用一个无酵饼和葡萄汁;特别注重灵修。

1907年,五旬节会传来中国,次年该会美国牧师莫礼智在香港发行《五旬节真理报》,传扬受圣灵的重要性;此时使徒信心会也在上海传道。他们主张受圣灵说方言,起初也确实有圣灵的活泼工作,这是中国最早的五旬节运动。1911年华北有美国牧师贲德新在山西正定府创立使徒信心会,发行《通传福音真理

⁴⁴此小节有关真耶稣教会的历史资料来源于对山口教堂的刘执事、杨长老以及宗教局干部的访谈记录,并参考了如下资料:教堂内部资料《圣工手册》,第9-15页,《真耶稣教会的昨天和今天》(上),载于《桥》,香港基督教中国宗教文化研究社1993年出版,第62期,第1-19页。姚民权、罗伟虹著《中国基督教简史》,宗教文化出版社2000版,第190-192页。

报》，强调基督徒必须受圣灵的问题；他后来到北京，改称神召会，又改为神的教会，以福音传单代替其真理报。真耶稣教会早期几位重要工人，张灵生和张巴拿巴，曾是五旬节系统教会的信徒，魏保罗也曾在该教会受过洗，又得圣灵。所以，五旬节运动是真耶稣教会发起的背景。

内因是十九世纪末叶，到二十世纪初以来，中国基督教受到了义和团运动、新文化运动、非基运动等一波又一波的反基督教浪潮的冲击，中国的政治家、知识分子、士绅和民众几乎都对基督教发起了非难和反抗，这使得中国的基督徒，尤其是基督教知识分子和教职人员感到困惑、恐慌和震惊。一些具有民族正义感和虔诚信仰的基督徒人士，开始反思基督教在中国传教的得失，探索中国基督教会摆脱帝国主义影响的道路，其中一部分人开始了自立教会的实践。如广东浸会自立会的陈梦南，认为教会在国外是外国的，在中国应是中国的，中国信徒应当自己立会，自己传教，以免被人称为“洋教”。1872年，他在广州本地信徒和美洲华侨的资助下，租屋传道。次年成立“粤东广肇华人宣道会”，创立“华人宣道堂”。又如庚子年（1900）年义和团起义后，上海长老会俞国楨在1903年创立自立会长老堂，1906年倡议成立“中华耶稣教自立会”，以“爱教爱国之思想，自立自治之精神”为宗旨。自此教会自立运动风起云涌，在二十年代大革命时期，全国出现六百多处自立教会。真耶稣教会就是在这种大形势下成立并发展起来的。

真耶稣教会于1917年11月20日在北京成立之后，教会信徒开始向外传道，真耶稣教会在河北、山西、天津、山东、湖南首先发展起来。随后又传播到江西、河南、湖北、东北、福建等地，并在1926年1月19日传到台湾。

1944年以前，真耶稣教会几乎传遍中国大部分省份，国外传至日本、马来西亚、檀香山、北婆罗洲、爪哇等。1950年国内外共有教徒125000人，教堂1200多处，国内教徒一半左右分布在湘、鄂、闽、豫4省。1979年台湾有教徒36000余人。曾出版《万国更正教报》、《圣灵报》、《会闻月刊》、《真耶稣教会报》、《圣灵真见证书》（魏保罗著）、《真耶稣教会灵歌》（魏以撒编）等。

真耶稣教会台湾总会于1967年3月6—10日在台中召开“第一届各国教会代表大会”，会中决议同时成立“真耶稣教会各国代表大会办事处”于台中。1975年4月8—12日在台中召开“第二届各国教会代表大会”时，成立了“真耶稣教会各国联合总会”。1981年4月13—17日再于台中召开“第三届各国教会代表大会”时，将前述各国联合总会改名为“真耶稣教会国际联合总会”简称“联总”置总负责一名，及专任传道和秘书若干名。并分设五部：a 宣教部；b 训练部；c 文宣部；d 财务部；e 总务部。于1985年“联总”办事处迁往美国洛杉矶。

真耶稣教会制定了本教会自己的规章⁵⁵，由于出版地不详，难于断定这个规

⁵⁵参见教堂内部资料《圣工手册》，第35—42页。根据全国基督教两会所制定的《中国基督教教会规章》中

章出自哪里，估计可能由丁省真耶稣教会制定。

真耶稣教会的主要信仰内容可以概括为：五大教义，十大信条⁵⁶。具体如下：

(1) 五大教义为：浸礼、圣餐礼、洗脚礼、圣灵、安息圣日。

(2) 十大信条为：

①耶稣他是人类唯一之救主，天地之主宰，独一之真神。

②信新旧约圣经系神所默示，为证明真道唯一之经典。

③信本教会系晚雨圣灵所设立，为复兴使徒教会之真教会。

④信水浸系赦罪重生之典礼，必须由已受水灵二浸者，奉主耶稣之名活水中给受浸者予以低下头之全身浸礼。

⑤信受圣灵系得天国基业之凭据，并以说灵言（方言）为受圣灵之明证。

⑥信洗脚礼系与主有分，及教训相爱、圣洁、谦卑、服事、饶恕之典礼。每一个受浸者，要奉主耶稣的名给予洗脚一次；至于彼此洗脚，必要时亦可行之。

⑦信圣餐礼为纪念主死，同领主肉主血，与主联合，能得永生，在末世复活之典礼。要时常举行，但必须用一个无酵饼及葡萄汁举办之。

⑧信安息日（星期六）为神赐福之圣日。但要在恩典下纪念创造及救赎之恩，并盼望来世永远安息而遵守之。

⑨信得救系本乎恩，也因着信。但必须依靠圣灵追求圣洁，实践神爱人之教训。

⑩信主耶稣必于世界末日，从天而降，审判万民，义人得永生，恶人受永刑。

通过上面的介绍，我们可以发现真耶稣教会是以一个改革者的姿态出现于基督教会史中的。Gerlach 和 Hine (1970: 1) 提到历代基督教会运动的特征是宗教入神状态、说舌音方言、相信神愈、驱逐恶灵、先知预言和看见异像。这些教义的强调目的在于回复初期教会的兴盛情况，企图引导信徒突破教会腐化的颓势，带领教会重新走向兴盛。

这里，我们可以针对真耶稣教会组织的类型得出一个初步结论，即如果我们把真耶稣教会置于西方有关教会 (Church) — 教派 (Sect) 类型学的学术脉络之中来观之，真耶稣教会相对于我国目前占主流地位的主日基督教而言，它实际上类似于教派，而主日基督教则近似于教会。尽管如此将西学概念的不恰当地套用在中国宗教经验上的举动早已为国内学人所告诫⁵⁷，但我认为此处的援引，还是能

规定，“个别教会或聚会，由于教会观及传统特点，在遵守三自原则和互相尊重的前提下，可按原有传统开展教会事工，但不单独制订以宗派为名的规章。”

⁵⁶见教堂内部资料《信徒生活手册》，第9页

⁵⁷例如，李向平指出了西方宗教学中宗教组织的此种分类模式并不能适用于中国的宗教组织。他认为：在宗教组织的研究方面，欧美的宗教社会学家一般把宗教组织划分为教会 (Church)、宗派 (denomination)、教派 (Sect)、膜拜团体 (cult) 等四种类型，或者称之为教会 (Church) — 教派 (Sect) 的研究模式。这种研究模式，以一个广泛的、有具体分工的宗教科层制度组织作为基础，实际上不可能与中国宗教的组织形式及其分类相互适应 (李向平, 2006: 16)。

对本个案形成一个整体的认识有所裨益的。

我们来看看宗教社会学里教会—教派类型学研究中分别对“教会”与“教派”所下的定义：

教会是规模较大的联合体，视其本身具有唯一的合法性地位，宣称具有普遍性，可包容社会各阶层的成员，并与世俗社会环境基本上相适应，倾向于支持社会现状；同时社会也承认并接受教会的存在与发展，教会成员同时也是合法的社会成员。它建立一个广泛的、有具体分工的科层制度组织起来的机构。中世纪欧洲的罗马天主教会和封建社会时期东南亚国家的小乘上座部佛教组织都是典型的教会组织。当代欧洲国家教会近似于这种模式，但已难看到这种类型的标准组织。

教派通常作为某一宗教中的对立派别而产生，并与教会一样视其本身为唯一合法性组织，由于其出现往往是某些成员对社会多种因素（如经济生活、社会地位、意识形态分歧、道德需求、心理补偿等）不满足而作为宗教抗议的表现，因而与社会环境处于消极紧张中，即不接受外在社会以及社会上存在的其他的宗教组织，具有较强的排他性，常表现出孤立主义倾向。教派成员往往表现出对精神复活的热烈追求，严格遵守道德规范和宗教戒律。教派与社会间的紧张关系对教派的生存是一个威胁，也是社会变迁的潜在动因之一。其典型代表是19世纪基督教改革运动时期的再洗礼运动、初期的摩门教和贵格会等（戴康生、彭耀，2000：153）。

宗教市场论者则按照宗教组织与外部环境之间的张力大小来对教会与教派作了更为简洁的划分。

教会是跟其社会环境的张力相对低的宗教团体，教派是跟其社会环境的张力相对高的宗教团体（斯达克、芬克，2000：179）。

真耶稣教会从创立之初，无论是创始者和参与者，都有着浓厚的自居于基督教正统的自我认定，从上面所列的“五大教义，十大信条”内容可见一斑。也正是真耶稣教会这种偏狭保守的神学思想，并持守较独特的教义和仪式，使得山口教堂对其他基督教堂存在着明显的排斥性，这也往往导致了山口教堂与社会之间较高的张力。因此，真耶稣教会所具有的某些特征的确类似于教会（Church）—教派（Sect）类型学中的“教派”类型。

在新中国初，真耶稣教会曾遭遇政府取缔。杨长老曾向我介绍：“在上世纪50年代初，由于有投机分子混入教会内部，打着真耶稣教会的旗帜，购买大量枪支弹药，成立反共救国军，与共产党唱对台戏。真耶稣教会因此遭受到政治的打击，被政府严令取缔。”在《H县志》关于真耶稣教会条目中有记载“新中国成立初教徒组织有反共救国军，被清理取缔”⁹⁸。在1958年实行联合礼拜⁹⁹之后，

⁹⁸ 参见《H县志》，中国文史出版社1991年版，第578页。

各教派统一称为基督教，都只能在周日进行崇拜聚会活动，这就是本文所称的主日派或主日教会⁶⁰。全国各地的真耶稣教会被纳入到主日教堂，等于在很大程度上取消了其独特的仪式特征。接着中国遭遇到史无前例的“文化大革命”运动，各种宗教都受到严重破坏，宗教活动几乎销声匿迹，荡然无存。据杨长老说，那个时候，真耶稣教会的聚会活动实际上并未完全停止，只是不敢在面上进行，全部转入地下，秘密聚会。在80年代恢复宗教政策之初，国家宗教局专门为真耶稣教会的定性问题发了一个函件，按真耶稣教会的信徒说法是“国家给真耶稣教会平了反”。在1980年国家宗教事务局所发的一个复函中写道⁶¹：

真耶稣教会是基督教内的一个教派，过去因其成员中的反共活动，曾对该教会进行打击。按照宗教信仰自由的政策，不宜作为非法组织取缔。……

如何理解这个复函的精神，我就此专门请教了H市宗教局主管业务的梁科长，他这样答复道：

真耶稣教会是历史形成的，它有自己的的一套教规教义，国家考虑不能完全取消它，也不能任其自由发展。以前我们国家把它作为“非法组织”取缔，主要还是一小撮为首的坏分子在捣蛋，大部分信徒都是无辜的，他们只是要信仰上帝，其他他们也不懂。因此，国家允许其保持自己的教规教义特点，但是也要在国家现行的宗教政策、法规下保持。尤其是不能恢复真耶稣教会的组织体系，不能让他们在两会之外再成立一套班子，这样我们就不便于管理。（梁科长：2006-1-25-3）⁶²

正是由于真耶稣教会本身所特有的复原主义倾向⁶³的神学思想，它在其发展

⁶⁰1958年的基督教大联合是指将1949年之前中国基督教所共有的70多个宗派通过“联合礼拜”而建设成为一个“宗派后时期”的中国基督教大组织。中国基督教的宗派结构已不复存在，所有的基督教新教徒都属于中国基督教。因此，中国基督教组织在当时一个很困难的任务，就是必须把各种各样、源自于西差会的基督教传统协调在一起中国基督教的组织设置之中。所以，虽然合一的教会在中国尚未在组织形式上正式形成，但是，通过上述的制度设置，中国基督教已经有了一个在主耶稣基督里、信主的人的大团体。这个大团体，就是“中国基督徒强调中国教会的自我。50年代成立三自运动，自养、自治、自传这三条付之实施，教会就变成了中国的教会。”基督教大联合这一制度创举之所以能够发生在1949年之后的新中国，不外乎是这样两个原因：一是国家主权独立所带来的中国基督教主权的独立，中国基督教有权决定自己的事而不必听命于互立门户的西方差会；二是中国文化传统中的兼容并蓄精神和社会主义的集体主义精神，必然要在中国基督教里面反映为“无宗派”或“宗派后”的制度特征（李向平，2006a：143）。

⁶¹主日（Lord's Day）亦称“礼拜日”，这是基督教对星期日的别称。据《圣经·新约》记载：耶稣是在安息日前一天（即今星期五）被钉死于十字架；死后第三天复活，即于安息日后一日（即今星期日）“复活”。基督教据此把星期日称为“主日”，意为“主的日子”（卓新平，2006：539）。

⁶²参见《关于真耶稣教会的复函》，国务院宗教事务局[1980]宗发字316号

⁶³本文的访谈资料编码说明：采用“受访者姓名+访谈时间+调查笔记序号”的方式编码，这里的受访者姓名全部为化名。比如此处，“梁科长”为受访者，受访时间为2006年1月25日，数字3表示该处资料为当天的调查笔记的第三号序列。

⁶⁴香港学者梁家麟（1999：148）在其著作中详细论述了这种神学思想的背景和特征：承接十九世纪西方大奋兴运动所隐含的“非教会化”倾向，特别是受大奋兴运动所附生的圣洁运动、神医运动、灵恩运动等所影响，二十世纪初中国出现的本土教派运动，亦蕴含了相当程度的非制度化的色彩。本土教派的领袖都有复原主义（restorationism）的想法，相信二千年的西方教会历史，业已偏离了耶稣基督为教会所设定的轨迹，附加了许多人为的、文化的因素在其中，从而隐没了基督教的真正精神。他们用历史主义等眼光来看待二千年的基督教传统，认定它们不过是偶然的产物，并无任何本然权威与对后世的约束力，所以可以尽行放弃——以历史主义的立场来反对历史。他们不仅像宗教改革者般主张“回到圣经去”，更进一步主张“回到使徒去”；就是说，教会的信仰、礼仪与典章制度，都得严格按照新约圣经的直接教训与间接榜

过程中所建构与表达宗教权威时会导致与现行的宗教管理制度相抵触,并与主流的基督教宗派之间产生严重抵牾,本研究所选取的山口教堂个案将充分地展现这一点,这也将构成本研究的主要内容。

第二节 H市基督教的历史和现状

H市位于N省的北部的一个县级市(1988年由县改市),四周为洞庭湖所环绕,地貌特点为“三分垸田三分洲,三分水面一分丘”。市辖26个乡、镇、场、街道办事处,总面积2177平方公里,总人口74万。解放初期,H县基督教共有四个派别,二十八个堂点。四个教派分别为湘中信义会(挪威差会)、湘北信义会(瑞典差会)、宣道会(美国宣道会)、真耶稣教会。从历史上看,真耶稣教会自从1931年传入H县后,其信徒人数与堂点数量都比其他三个派别要多,一直是H市基督教的主流。在1949年解放前夕,四个基督教派别的发展情况大致如下⁶⁴:

真耶稣教会:信徒人数817人,神职人员共81人。

湘中信义会:信徒301人,神职、骨干17人。

湘北信义会:信徒50人,神职、骨干3人。

宣道会:信徒0人,神职、骨干2人。

如前所述,H县的真耶稣教会历经了被政府取缔、1958年基督教联合礼拜、文革等历史阶段,真耶稣教会发展始终处于低潮。直到1980年改革开放之初,真耶稣教会才开始在H县恢复其宗教活动,从星星点点到遍地开花,发展势头很快超过了主日派。从80年代初开始恢复宗教活动的真耶稣教会,已经不同于解放前的真耶稣教会,两者之间存在的一个重要的区别是:前者不强调“方言”祷告⁶⁵,而后者强调“方言”祷告。80年代初恢复宗教活动后的真耶稣教会,在教

样来重新规划,其中使徒行传乃是教会生活最重要的蓝本典范。他们的释经方法要不是字面主义(literalism),便是灵意解经(spiritual interperation);这两种方法表明上南辕北辙,但实质上都主张摒除所有的工具书及前人的研究成果,徒手直接进入经文去。这也是他们对所有基督教神学的学术态度。对他们而言,一切学术研究都是错误的、多余的;它们不仅是在结论上偏离了简单直接的福音,将信仰变得繁琐迂回,更在方法论上高举了人的理性,从而限制了圣灵的自由作为。可以看到,这种复原主义的思想是反历史、反神学、反理性的。复原主义者认为基督教最完备的教导与组织形式,已由耶稣及使徒充分说明和示范了,明载在新约圣经里;嗣后二千年教会历史中的一切教义、礼仪和神学的建构,不仅是多余的、不必要的,更是错谬的、将基督教带入歧途的。所以,复原主义者主张恢复初期教会的所有名称和做法,将基督教还原为最基本的形态,废弃所有教义定案、宗教组织与神学传统。他们认为单单徒手读经,无论是字面主义的释经,抑或是加以个人灵感的灵意解经,便可以复原出一个原版正版的基督教来,近代的复原主义思想最早出现于十九世纪末的北美,而倪柝声与王明道等本土教派领袖,则可说是华人教会复原主义思想的主要倡导者。

⁶⁴ 来自宗教局内部资料。

⁶⁵ 据教会传道人介绍,祷告是指信徒同神的一种交流,比如向神的倾诉、要求、祝福、赞美、忏悔等。祷告分为两种:悟性祷告与灵性祷告。悟性祷告是指用我们平常的话语来与神交流,而灵性祷告亦可称为灵言祷告、方言祷告,是指受圣灵充满的信徒说出的一种别人听不懂的语言,这种语言不是指地方性的方言,而是在圣灵感动下向神倾吐的话语,这种方言祷告只有神能明白,祷告者本人也不能知道自己所说的话语意思。在山口教堂调查中我所观察到信徒进行的方言祷告情景:祷告开始时,口里会大声呼叫“哈利路亚”(赞美耶和华的意思),接着就会发出“滴答滴答”的卷舌音,同时,随着祷告的进行,大部分信徒都会出现全身颤抖或左右摇晃的动作。

会内部被称为“老真耶稣”、“守安息”等，与基督教主日派的区别，主要在于其坚持“守周六为安息圣日”和强调“大河施洗”，因此，本研究中称其为“安息派”。从80年代初到1996年这一阶段，H市基督教基本上分为两个派别：主日派与安息派⁶⁶。

在90年代中期后，个别原属安息派的信徒开始受到J省真耶稣教会⁶⁷的影响，他们开始陆续到J省Q市四群真耶稣教会去学习、参观，在那里“领受真道”。回到H市后，这些信徒开始向安息派信徒传扬J省真耶稣教会的教规教义，特别强调“说方言”和“更正洗礼”，因此，在基督教会内部有人把J省真耶稣教会称之为“方言派”与“重洗派”，本研究称之为“真耶稣派”⁶⁸。此时，不少安息派的信徒开始接受了真耶稣教会的教义思想和仪轨形式，一些安息派聚会点逐渐转向了真耶稣教会。随后真耶稣教会的发展十分迅速，超过了主日派和安息派的发展。下面为三个教派在96年与2006年的堂点数量与信徒人数之比较图表⁶⁹，可以较清晰地看到在H市十年间所发生的这次很明显的宗教变化：

		主日派	安息派	真耶稣派	总数
1996年	堂点数量	3处	22处	0	25处
	信徒人数	1000人	4000人	0	5000人
	堂点	10处	18处	32处	57处

⁶⁶ 本文所称的“安息派”，只是援引了当地信徒的俗称，需要注意的是，这里的“安息派”不能与“基督复临安息日会”等同起来，后者也是一个基督教派别，发源于美国。可详参本文第六章第三节第152个注释。

⁶⁷ 据宗教局某负责人说，J省的真耶稣教会发展很兴旺，尤以J省Q市四群真耶稣教会影响甚广，中国大陆的真耶稣教会总部就设立于此。并且J省是全国唯一能挂“真耶稣教会”牌子的省份，主要是由于J省有很多海外侨民都具有真耶稣教会背景，明确标志有“真耶稣教会”是为了方便这些海外侨民回国后找到自己信仰背景的教会过宗教生活。

⁶⁸ 关于“安息派”与“真耶稣派”之间的区别，我请教过山口教堂的杨长老。按照他的说法，真耶稣教会自经历了50年代被政府的取缔（定性为非法组织）、1958年的教派大联合以及文革期间对基督教的迫害，H市的真耶稣教会“圣灵一直停止了工作，没有方言祷告”。一直到80年代恢复真耶稣教会活动时，由于当时政策有规定“不准祈祷时大声呼喊”，教会依然没有强调求圣灵，所以仍然没有方言。这段时间的教会还不算是真正的真耶稣教会，除了谨守安息圣日和三大圣礼之特征外，有很多与真耶稣教会的教规教义有差别，最根本的差别在于没有圣灵的带领，标志是没有方言祷告。直到90年代中期一些同工陆续到了J省Q市四群教会领受了真道之后，才真正明白神的道理。然后这些同工回到H市后开始传扬耶稣的真道理，不少原来守主日的和守安息的信徒开始转向接受真耶稣教会（实际上这个由J省传入的真耶稣教会在教规教义上完全等同于解放前在H县的真耶稣教会）。这时才开始有圣灵工作了，也因此才有了方言祷告。因此，为了论述的方便，本研究将前者称之为“安息派”，而将后者称之为“真耶稣派”，并与“真耶稣教会”为同一指称。

⁶⁹ 堂点数量来自于宗教局的统计资料，但这只是合法登记的堂点数量，还有一些没有登记的聚会点数量没有统计在内。关于信徒人数，首先要说明的是，本研究中对信徒采取的是比较宽泛的界定，包括了到教堂或聚会点参加宗教活动的人们（受洗与未受洗）；其次，确切的信徒人数，在宗教局和市两会都没有统计数据可查。下表中的数据主要来源于几个堂点的负责人的估计，不一定很准确，只能反映大体情况。

2006 年	数量				
	信徒 人数	1000 人	3000 人	6000 人	10000 人

第三节 山口教堂的社会生态环境

H市地处八百里洞庭腹地，位于N省北部，Y市东北部，以沅水归宿之地而得名。东北与B县交界，东南与M市、X县为邻，西南与P市接壤，西与D县相望，北与E县、F区毗连。东西长约67.67公里，南北宽约53.45公里。地理坐标为东经112°14′37″至112°56′20″，北纬28°42′26″至29°11′17″。全市总面积为2019.7平方公里，约占N省总面积的1.07%。地域接纳湘、资、沅、澧四水，吞吐长江，河湖相通，连接成网，呈“三分垸田三分洲，三分水面一分丘”的地理格局。世界著名的南洞庭湿地保护区，就深藏在H市这个水乡泽国。

H市始建于南朝梁武帝普通三年(522年)，素有药山、安乐、乔江之称，有1500多年辉煌历史。早在5000多年前，现境内澧湖等地已形成原始村落，到青铜器时代，莲子塘一带聚居村落已相当密集。春秋战国时期，H市成为了湘楚文化的重要发源地。新中国成立以后，特别是改革开放以来，县域经济迅猛发展，综合势力显著增强，1988年撤县建市，现市辖10乡、11镇、1个农场、4个芦苇场、5个街道办事处，总人口74.46万人。

H市地处中亚热带向北亚热带过渡的大陆季风湿润气候区内。良好的气候条件与土属使H市土地资源丰富。占全市近20%的水稻土、红壤、潮土、紫色土等土种适宜水稻、苧麻、柑桔、芦苇、豆类、林木的生长。H市是全国农产品商品基地，主要产品有粮、棉、猪、鱼、桔、苇、麻等。素有“鱼米之乡”、“苧麻之乡”、“芦苇之乡”的美誉。苧麻年产5万吨，占全国总产量的四分之一。芦苇年产30万吨左右，居全国之冠。鲜鱼、柑桔、鸭蛋产量在全省居领先地位。速生杨作为后起之秀，其蓄积量达百万立方米。H市森林覆盖率已达16.8%。

H市近年来国民经济快速发展，综合实力明显增强。2004年生产总值49.98亿元，比上年增长13.9%，增长速度是历年来最快的一年。其中，第一产业增加值17.04亿元，增长9.2%；第二产业增加值16.09亿元，增长20.9%；第三产业增加值16.85亿元，增长11.9%。全市人均生产总值6846元，增长23.6%。⁷⁰

尽管以上官方统计数据显示了H市近几年国民经济的增长，但是，H市自90

⁷⁰ 此处资料来源于“中国行政规划网站”(网址为：<http://www.xzqh.org/QUHUA/43hn/0981y.j.htm>)以及《H市志》(待出版)第206页。

年代初期以来,在国家实行国有企业改革的大背景下,H市区的几个国有企业开始出现全面亏损,相继破产倒闭或被兼并收购,大批的国有企业职工下岗分流。在我调查的山口教堂里,就有不少信徒是下岗职工。还有不少信徒常年没有稳定职业,依靠贩卖蔬菜、拉板车、开“慢慢游”、做小工等维持生计,生活十分艰辛。

山口教堂位于H市区(旧称河山镇)的东北边,这里曾经是H市的市中心区域,市政府、市委、公安局、法院、检察院、公路管理局、电力局等政府职能部门都分布在这一地段。市中心电影院、商贸市场、中心菜市场、市人民医院、第一中学、市重点小学等娱乐场所和服务行业也都集中在该区域。但近十年来,随着市政府发展战略的转移,H市的市中心开始迁移到西南边。这里曾经是地多人稀的农村地区,大部分农民靠种植桔树和蔬菜为生。自2000年以来,几乎所有的政府职能部门都迁移至此,大量农用土地被政府征用和被房地产商购买,近几年新建的商品住宅楼盘拔地而起,房价也一路看涨。山口教堂所处的区域逐渐失去了往日的繁华和热闹,但是城市的喧嚣和市场的繁荣,似乎并不会带走人们的信仰热情。也就是在市中心从东北边转移到西南边这段期间,山口教堂实现了比较快速增长。

第四节 山口教堂的社会结构位置

杜赞奇在考察20世纪上半叶华北农村的权力基础时,有一个研究心得,“要理解村庄权力结构的变化,就必须考察更大范围的历史变迁——这一事例中,指国家政权的变迁,然后又回到农村,有了更为广阔的历史背景知识,便会对乡村社会有更为深刻的了解”(杜赞奇,2006:189)。正是有了这样的研究视域,他创造性地提出了“权力的文化网络”这个概念,不仅弥补了中国学研究的方法论不足——将帝国政权、绅士文化与乡民社会纳入一个共同框架,并将权力、统治等抽象概念与中国社会特有的文化体系连接起来。它以揭示地方社会中权威的产生过程及表现而做到这些。(杜赞奇,1994:247)他的这一洞见,也启发本文将山口教堂放到当地的社会结构当中来进行考察,通过了解山口教堂在当代社会中的结构位置,无疑有益于获得对山口教堂的整体理解。

教堂不同于“教会”⁷¹,前者有具体所指(地理空间概念),后者为制度表达

⁷¹ “教会”一词(“*ekklesia*”来自希腊语“*ek-kalein*”“喊出来”),有“召集”的意义,通常指的是指具有宗教的目的民众集会。它是一个多次在希腊文旧约中使用的名词,指聚集在天主前的选民会众,并被天主立为自己圣洁的子民。初期的基督徒团体自称为“教会”,承认自己是该会众的继承者。在教会内,天主从世界各地“召集”自己的子民。英文的“*Church*”和德文的“*Kirche*”皆来自另一类类似的希腊字“*Kyriake*”,意指“属于主的会众”。关于作为信仰的团体的教会的神学,亦称之为“教会学”。

在基督教的传统中,“教会”这个名词至少有三个含义,分别指“礼仪的聚会团体”,“地方性的信友团体”,以及“普世信友团体”。并且具有至一、至圣、至公的三重普遍特征。至一,指教会只有一个。至圣,指教会藉着基督,在基督内,也成了圣化人的奥体。这奥体的一切活动都以在基督内使人成圣为目的。至公,指教会使命的普遍性。教会必须面向整个世界,向普世万民宣讲得救的喜讯,在圣化中将全人类聚集在天主面前(参任延黎,1999:105)。另在宗教社会学的语境中,“教会”是与教派、宗派、膜拜团体相联系的

(抽象概念)。教堂是一种具有实物形态的建筑物体,是信徒们进行宗教崇拜活动和举行各种宗教仪式的活动场所,因此,在中国的宗教法规中一般可统称为“宗教活动场所”⁷²,在社会学学术语境里,教堂也是一种典型的宗教组织。宗教组织与一般社会组织的最基本差异,即是在组织目标上,任何宗教组织均标榜自身为具有“神圣性”的组织,从组织的象征体系到其行为与活动都笼罩了一层神圣性的光环。因此,宗教组织是具有宗教情感和宗教信仰的宗教徒之间的联系纽带,从而使宗教组织成为培养、维护和实践宗教体验与信仰的基本中介,因而具有反映宗教一般本质的特征。总之,宗教组织是以共同的宗教信仰为组织目标的社会组织,这是它与其它以别的信仰或利益为组织目标的社会组织相区别开来的最显著的社会特征(李向平,2006a:89)。

一个宗教组织既不是孤立存在的,也并不能盲目夸大它们与社会发生广泛联系或相互渗透的关系⁷³。在中国的现行管理体制中,山口教堂主要是与政府宗教行政管理部门(地方宗教局)、宗教团体(基督教两会)、所处地域内的政府派出机构(街道办事处)等发生联系,并与这些机构或部门之间存在着垂直的管理与被管理、监管与被监管的关系。

宗教不仅是一种观念形态,还是一种社会实体。宗教作为人们的一种思想信仰,信或不信完全可以自由选择,对国家而言是个人的私事。但宗教作为一种社会组织和社会活动,同社会各方面发生不同层次的联系,产生影响。因此,政府必须依法对宗教事务进行管理⁷⁴。宗教信仰自由是我国政府一贯坚持的政策⁷⁵。

随着国家“依法治国”方略的大力推进,对宗教现象进行依法管理也被提上日程,首先要解决的便是如何在保护宗教信仰自由与依法管理宗教事务之间确定合理、有效的界限。自1995年开始,我国便把“宗教事务”界定为“宗教作为社会事实而产生的涉及公共利益的各种关系、行动或活动”⁷⁶。正如国家宗教事

一个专业术语。

⁷²根据1994年国务院颁布的《宗教活动场所管理条例》之第二条规定,宗教活动场所是指开展宗教活动的寺院、宫观、清真寺、教堂及其他固定处所。

⁷³我在对H市的基督教调查中,得到了一个印象,即基督教对于一般居民而言是一种十分陌生以致误解颇多的新鲜事物,基督教堂在社会公众眼中也只是若有若无的一种普通建筑物,内部凝聚力固然颇高的基督教群体出了教堂之门,就会很快流失在占人口绝对多数的非基督教徒群体中,很难给社会留下什么痕迹。在调查中我所经历的一件事令我惊诧不已,颇能印证我的上述印象。那是在2006年4月初,正值山口教堂召开灵恩大会期间,我在闲暇之余到教堂门外的小街道上和人们聊天。当我向他们询问“你们知道这个教堂在举办什么活动吗”,他们大多一无所知,也表现不出任何的兴趣。尤令我感到惊讶的是,一位临街开小店铺的老板,与教堂仅有30米之遥,却竟然回答说“我根本就不知道这里有个什么教堂。”

⁷⁴国务院宗教事务局编:《宗教政策学习纲要》,北京:宗教文化出版社1995,P260

⁷⁵我国在1982年颁布的《中华人民共和国宪法》中直接涉及宗教问题的条款有两条。第三十四条规定:“中华人民共和国年满十八周岁的公民,不分民族、种族、性别、职业、家庭出身、宗教信仰、教育程度、财产状况、居住期限,都有选举权和被选举权;但是依照法律被剥夺政治权利的人除外。第三十六条规定:“中华人民共和国公民有宗教信仰自由。任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教,不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。”

⁷⁶此界定参见叶小文著:《宗教与普法——〈宗教工作普法读本〉序》,国务院宗教事务局政策法规司编《宗教工作普法读本》,宗教文化出版社1998年版,第6页。其实,有关“宗教事务”定义,最早出现在1996

务局叶小文局长所说:

宗教事务属于一种社会公共事务。它因为具有宗教自身的特征而必然与宗教团体的内部事务相联系;它又因为具有社会公共的性质而必然与宗教团体的内部事务相区别。判定宗教事务的关键在于考察其是否具有社会公共性质,尺度在于衡量其涉及公众利益的程度。在我们国家,任何人,任何团体,包括任何宗教,都必须维护人民利益,维护法律尊严,维护民族团结,维护国家统一。”

目前,全国各级政府都设立了专门管理宗教事务的职能部门,只是在不同的历史时期,并因地域上的差别,该部门名称有些变化。例如,在H市的宗教行政管理机构就经历了如下变迁:

(1)、2000.9之前,一直为“民族、宗教、外事、侨务、侨联、旅游办公室”,归口市政府办公室,由金某某任主任,马某是宗教专干。金主任于2000年9月退休;

(2)、2000.9—2001.5,原办公室归口旅游局,由秦丽芳(女)主管宗教;

(3)、2001.5—2003.3,民族宗教从旅游局划出来归入政府办,成立“民族与宗教办公室”(简称宗教办),马某任主任;

(4)、2003.3,成立“民族与宗教事务局”(简称宗教局),归口市人民政府。侯某某任局长。现在下设两股一室:业务股、财务股、办公室,共4个人。

根据H市宗教局主管业务的梁科长介绍,宗教局对山口教堂的宗教事务管理主要涉及登记、年检和报批。

登记是指山口教堂成立之时,必须要按照相关规定⁷⁴,持相关材料到宗教局办理申请登记手续,并领取宗教局颁发的《宗教活动场所登记证》。年检⁷⁵是指宗教

年3月由上海市人大常委会颁布实施的《上海市宗教事务条例》中。该条例第四条把宗教事务定义为“宗教与国家、社会、群众之间存在的各项社会公共事务”。2005年4月21日上海市第十二届人民代表大会常务委员会第十九次会议又通过了《关于修改〈上海市宗教事务条例〉的决定》,将“宗教事务”的界定修订为:是指按照国家有关规定依法成立的宗教团体、依法登记的宗教活动场所、依法认定的宗教教职人员、信教公民与国家、社会、个人之间存在的各项相关社会公共事务。

⁷⁴参见叶小文著:《宗教与普法——〈宗教工作普法读本〉序》,国务院宗教事务局政策法规司编《宗教工作普法读本》,宗教文化出版社1998年版,第6页。

⁷⁵1994年4月13日国务院宗教事务局发布的《宗教活动场所登记办法》第四条规定:“宗教活动场所管理组织的负责人,持本办法第三条规定的有关书面材料,向县级以上人民政府宗教事务部门提出设立登记的申请。”根据N省在1997年12月30日修正后颁布的《N省实施〈宗教活动场所管理条例〉办法》中第三条之规定:对设立宗教活动场所实行登记制度。县级以上人民政府(含行政公署,下同)宗教事务部门是宗教活动场所登记主管部门。

⁷⁶1996年7月29日国务院宗教事务局发布了《宗教活动场所年检办法》,其中对于年检的内容、程序、责任等均作了明确规定。例如,根据该办法的第四条规定,宗教活动场所年检的主要内容为:

- (一) 遵守国家法律、法规和政策情况;
- (二) 管理规章的制定和执行情况;
- (三) 主要宗教活动及涉外活动情况;
- (四) 主要财务管理、收支情况;
- (五) 登记项目变更情况;
- (六) 所属企、事业和现有房地产的变动、管理情况;
- (七) 其它有关情况。

需要指出的是,2005年3月开始实施的新的《宗教事务条例》已取消了对宗教活动场所进行年检的规定。据肖科长说,这是为了配合2003年8月全国人大通过的《中华人民共和国行政许可法》的实施。

局对宗教活动场所一年以来是否遵守国家法律法规、是否有非法宗教活动等进行考核,还包括教职人员和信徒的变动情况、讲道人员的变动情况、教堂的财务情况等。报批一般包括重大宗教活动的举办、跨省的传道、神职按立、新堂管小组成员等事项都要经过宗教局来备案。(梁科长:2006-1-25-3)

山口教堂作为宗教活动场所,在政府管理部门与具体宗教活动场所之间还存在着起纽带作用的宗教团体。具体来说,就是指H市基督教“两会”。这里的基督教“两会”是指H市基督教三自爱国运动委员会与H市基督教协会的合称。在中国,每一个行政区划等级都已申请登记了基督教“两会”,全国最高组织结构为中国基督教两会⁸⁰。根据国家民政部社会团体登记的有关规定,中国基督教两会的予以登记的法定名称是:(1)中国基督教三自爱国运动委员会,(2)中国基督教协会。简称拟为(1)全国三自,(2)全国基协。⁸¹因此,“三自”和“基协”成为了中国基督教的最高组织。就当代中国基督教的制度结构而言,其团体或组织基本上分为行政上保证国家政治要求实现的三自团体、以及教务活动得以展开的教务委员会及宗教活动场所两大层面,恰好对应于国家行政与宗教组织的两大关系。它们作为以全国基督教教徒为主体的组织,一个是中国基督徒作为人民组成的人民团体,一个是中国基督徒作为信徒组成的教务团体。本质上,这两个团体或组织均是爱国爱教的基督教组织或基督教团体,只是在社会功能的制度安排上各有着重(李向平,2006a:142)。

依据《H市基督教各项规章制度》,H市基督教“两会”的职责与功能区分基本上与全国两会⁸²一致。H市基督教三自爱国运动委员会是爱国爱教的行政组织,其宗旨是:带领信徒爱国爱教,维护教会的独立自主,增强教内团结,为办好教会服务,并接受市民族与宗教事务局的依法管理和市民政局的社团管理监督。其

⁸⁰宗教团体与宗教活动场所的登记方式有很大差异。前已论及,宗教活动场所只须向当地政府的宗教行政部门登记,而宗教社会团体的登记与管理方法,同其它社会团体一样,实行业务与行政的“双重领导体制”,即规定宗教事务的行政管理部门与民政部门共同实施宗教社会团体的行政管理和事务登记工作。据1991年5月6日国务院宗教事务局、国家民政部颁布的《宗教社会团体登记管理实施办法》的第三条规定,全国性宗教社会团体必须经过国务院宗教事务局审查同意后,向国家民政部申请登记。区域性宗教社会团体必须经过所在地相应的政府宗教事务部门审查同意后,向当地民政部门申请登记,并由当地政府宗教行政部门向上级宗教行政部门备案。至于该法规的第七条还规定,同一行政区域内不得重复成立相同或相类似的宗教社会团体。

⁸¹罗冠宗《关于修改中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会章程的说明》;中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会编印,《中国基督教第五届全国会议专辑》,1992年,第32-33页。罗冠宗主编《中国基督教三自爱国运动文选》(1950-1992),中国基督教三自爱国运动委员会1993年,第504页。

⁸²中国基督教三自爱国组织的组织宗旨是:团结全国基督徒,积极参加祖国社会主义建设和各项爱国运动,遵守国家各项政策法规,协助政府贯彻宗教信仰自由政策,促进中国基督教会彻底实现自治、自养、自传,肃清帝国主义影响,反对侵略,保卫和平。中国基督教协会职责为:基协是中国基督教的全国性教务组织,其宗旨是:团结全国所有信奉天父、承认耶稣基督为救主的基督徒,遵守国家宪法、法律、法规与政策,在圣灵的引领下,遵照圣经,同心协力,办好我国独立自主、自治、自养、自传的教会。中国基督教全国会议是总会最高机构,总会与中国基督教三自爱国运动委员会是分工合作的关系,在规定时间内与该会联合召开中国基督教全国会议,必要时本会得与中国基督教三自爱国运动委员会召开其它联席会议。参见中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会《中国基督教第五届全国会议专辑》,1992年,第32-33页。

责任是：组织信徒进行学习，对信徒宣传有关的国家法律、法规政策以及制定和执行相关的规章制度。H市基督教协会是地区基督教教会的教务组织，其宗旨是：团结全市所有基督徒，在圣灵的引领下，同心同意，遵守圣经真理、三自爱国原则、教会的规章制度和国家宪法、法律、法规政策，积极开展神学建设，办好教会并接受市民族与宗教事务局的依法管理和市民政局的社团管理监督。其责任是：培训教会义工，支持神学教育、按立长老和派立执事、管理堂点和制订必要的规章制度。

基督教两会之间的组织关系，应是一种分工合作的关系，但其实际的组织运作方式是“两块牌子，一套班子”，联合办公。通常，两会的领导层多有重叠的关系。大部分省市、自治区两会的主席或会长实际上均为同一个人担任；而不少出任三自爱国运动委员会秘书长的人，同时也兼任省市基督教协会的总干事。例如目前H市两会的主席和会长均由尹志华担任，刘执事任三自爱国会副主席，并兼任秘书长。基督教两会这样一个领导机构，成为党和政府（包括统战部和宗教事务局）与各个教堂关联的中介。两会一方面要接受宗教管理部门的领导，一方面自己似乎又成为全国乃至各地教会的领导，在全国形成了一个自上而下的网络。每一级两会既接受上一级两会的领导，同时也接受同一级宗教管理部门的领导。这样，通过各级的两会，把各项方针和指示贯彻到其所领导的当地教会中。

我在调查中了解到，H市的基督教两会的办公地点原本设在湖区中心教堂，但因为没有办公经费来源，办公室已空了三年了。梁科长如是说：

如果两会要有几个人人固定办公，要发工资、要打印费、要电话费，每年估计也要10万块。两会现在根本就筹不到这么多钱，所以，就一直让它空在那里。两会的主席、会长、委员都分散于整个H市的各个乡镇，平时他们都不上来（注：到市里面来）。实际上现在两会的主要负责人就是刘某，因为他是爱国会副主席，又是两会秘书长。上面有什么通知、任务，一般先通知刘某，他再将通知下达。（梁科长：2006-2-23-1）

李向平（2006a：117-174）精彩地阐述了当代宗教与社会之间的双重结构关系，即“监控型职能分隔”与“运作式功能整合”。他论述道：为实现这样一种目标，宗教管理就呈现了既有职能分隔却又注重功能整合的制度设置，并成为一种颇受关注的成功的经验。这个制度设置，首先在组织上建立了党政宗教工作的管理网络，并协助爱国宗教组织建立自身管理网络。该宗教工作管理网络由县、乡、村三级有关单位及人员组成。全县成立了由县委分管副书记任组长、县政府分管副县长任副组长，统战、宗教、宣传、公安、教育、文化、民政、土管、工、青、妇等单位的主要负责人组成的县级宗教工作领导小组；各乡镇则成立了由分管书记、统战委员、宣传委员、派出所长等人组成的乡镇一级宗教工作领导小组。各个乡镇都配备有专职统战委员，他们有二分之三以上的精力用于民族、宗教工

作。各个乡村由支部书记作为宗教管理工作第一责任人，具体工作则由治保主任负责。因此，对于一个县来说就形成了上下贯通、部门配合、信息灵通、处置及时的宗教管理工作网络。

在此语境之中，根据山口教堂所处的地域，其应属于山口街道办事处的管辖范围。街道办事处是中国大陆的无市辖区的城市（即县级市）、或较大城市的市辖区之下的行政区划——“街道”的行政管理机构；其行政地位相当于乡（镇）政府，但理论上属于政府派出机构。法律依据为《地方政府组织法》第六十八条之规定，市辖区、不设区（市辖区）的市的政府，经上一级政府批准，可以设立若干街道办事处，作为它的派出机关⁴³。山口街道办事处有一个副主任兼管宗教工作。我曾在电话里向该副主任询问街道办事处与山口教堂之间有何关系，他回答说，

其实，我们平时跟教堂没什么联系，只是以前教堂搞年检时有些表格要到我这里来盖章，还有就是他们教堂举办大型宗教活动，如灵恩大会，要按立神职人员时也要到我这里来签字盖章。其他倒没有什么关系。

上面已经提到，山口教堂自1999年由三个原安息派的聚会点合并成立以来，就与H市的另一座基督教堂——湖区教堂之间发生复杂的互动关系，引发一些矛盾。事实上，山口教堂的发展也是镶嵌于与湖区教堂的关系（尽管这种关系充满着张力）之中进行的，因而湖区教堂的存在极大地影响并决定了山口教堂的社会结构位置。在本文接下来的章节中，我们将会多处提到湖区教堂。这里首先简要交待湖区教堂的情况。

湖区教堂坐落在H市区西区的一条小街道旁，与山口教堂相距不到3公里。1980年初期，正值全国基督教会的恢复时期⁴⁴。在这个宏观大背景下，湖区教堂于1983年秋正式开放，成为H县（当时还未改市）在“文革”后最早恢复建立的基督教教堂，也是当时全县仅有的两座教堂之一（另一个教堂位于H县某乡）。湖区教堂的宗派背景是湘中信义会，解放前隶属于挪威差会，以主日（每周日）崇拜活动为主。后来在1985年，由于H县一部分具有真耶稣教会背景的信徒恢复其守安息活动（每周六聚会），一般在家中聚会。出于管理上的需要，当时的宗教管理部门出面协调，将H县县城的安息日信徒统一安排到湖区教堂聚会，这样，湖区教堂由单一的主日教堂变成了一个联合教堂。从1985年以来，湖区教

⁴³ 参见《中华人民共和国常用法律大全》，第51页，法律出版社2006年版。

⁴⁴ 早在1979年，党中央统战部就发出了《关于做好宗教界人士落实政策的意见》，意见要求：（1）尽快对分散在各处的宗教教职人员进行一次认真的调查研究，除确实有反革命罪及违法破坏活动的人员之外，尽可能把他们安排到已经开放，或准备开放的寺院、教堂中；（2）安排工作后的生活待遇，参照“文化大革命”前的办法解决；（3）宗教人士的子女，在入党、入团、升学、分配工作等方面，不因其父母的宗教信仰而受影响；（4）尽快落实平反冤假错案。参见北京社会主义学院编：《中国共产党统一战线史（社会主义时期）》，中国文史出版社1993年，第302页。以该意见为指导，在各地的统战部和宗教管理部门的推动下，国家爱的宗教政策开始落实，全国各地的教会陆续恢复宗教活动。

堂一直有两个事工组，分别为安息组和主日组。当时，安息组负责人为李长老⁶⁵，主日组负责人是林牧师⁶⁶，并由林牧师担任湖区教堂的法人代表。两个事工组分别在周六与周日共用同一个教堂聚会，在95年之前，主日组和安息组相处比较融洽，两个组的教务、财务、总务等没有分开，都在一起。分属于安息组的信徒和主日组的信徒能够彼此尊重各自的教规教义，事实上很多信徒既守周六，又守周日，年度大型聚会也都互相参加。但是，自从1995年开始，H市一部分安息派受到F省真耶稣教会的影响，开始转向“方言派”之后，安息组的教派思想有所抬头，开始意图摆脱主日组的控制，湖区教堂的安息组和主日组开始有了摩擦⁶⁷。2000年湖区教堂重建工程引发的债务纠纷⁶⁸直接导致了安息组与主日组在2002年的彻底分离。目前，安息组的组长为周弟兄，主日组的组长为黄姊妹，湖区教堂的法人代表不再由林牧师担任，而改由H市两会主席并兼会长的尹志华担任⁶⁹。目前，除了共用同一个教堂举行聚会活动外，主日组和安息组的教务、财务与总务彻底分开，两个组的信徒也开始泾渭分明，守周六的信徒不再守周日，同样守周日的信徒也决不会参加周六的安息聚会。如果说湖区教堂的主日组和安息组之间的矛盾还算内部矛盾，那么，在对以真耶稣教会为背景的山口教堂的态度上，两者又站在了一起。我们将在本文的第八章详细论述山口教与堂湖区教堂之间的复杂互动关系。

⁶⁵可惜，由于在我调查期间，李长老已经年迈，疾病缠身，并且神智已不太清楚，无法与他进行访谈。最后一次补充调查时，即07年寒假期间，我听说，他在06年10月就已归天。

⁶⁶林牧师现年70有余，仍然精神矍铄，神采奕奕。早年曾就读于金陵神学院，于1998年被省两会按立为牧师圣职，同时也是目前H市基督教界的唯一一位牧师。

⁶⁷主日组与安息组之间开始分立之后，按林牧师的话说是开始了“控制”与“反控制”的斗争。据我初步了解，关于主日组与安息组之间的矛盾相当复杂，既有不同宗派背景的因素，也掺杂了林牧师和李长老两者之间的个人恩怨，同时还与宗教管理部门的权力渗透不无关联。由于本文重点在山口教堂，再加上湖区教堂这段历史调查的难度相当大，只能留待以后再作补充研究。

⁶⁸债务纠纷大概情况如下：90年代后期，作为H市区唯一的基督教堂已经不能满足信徒日益增加的需要，林牧师决定在原址上重建一个四层高的新教堂。由于资金短缺，林牧师开始四处写信，从外地筹集资金。筹集资金期间，被人（据说是安息组信徒）告发挪用贪污教堂资金，后经公安机关介入此事调查，证明纯属乌有。2000年7月林牧师与某建筑公司签订委托合同，开始在原堂地址上建造新教堂，预计造价为60余万元。某建筑公司又将此项目分包给刘某，此人为安息组信徒。2001年新教堂竣工后，总造价为50余万元，实际支付了30万元，另欠包头刘某20余万元。刘某多次上门向林牧师催还余款，多次催讨未果之后，采取了强封教堂、驱赶曹牧师搬出教堂等过激手段逼债。2002年债务纠纷诉诸法律，在裁判安息组和主日组各自分担债务的数额上，两个组再起纷争，最终由安息组和主日组各自承担14.8万元债务。现在此案仍未了结，林牧师正在对建筑方的违约行为（指教堂建造中存在的偷工减料与工程质量不过关等问题）提起反诉。

⁶⁹据宗教局一位干部说，局里安排尹某担任湖区教堂的法人代表，主要是为了缓和主日组与安息组之间的矛盾。而林牧师对此事十分不满，认为这是政府干预教会内部事务。

第四章 走进山口教堂

第一节 教堂地理

山口教堂位于H市区北面的义河街23号,属于山口街道办事处的管辖范围。义河街是市区一条长度不足800米、仅宽8米左右的小街道,街道两旁以理发店、茶馆、干洗店、餐馆等商业门面居多,山口教堂就夹在两个理发店之间,但并不是处在街道路边,而是要经由一条约10米的过道才能达到教堂一层的大门。大门为两扇开的铁门,两边贴有黑字红底的对联:

上联:爱恩要感恩还应慕恩,

下联:有福须知福更宜惜福,

横批为:真神赐福。

在过道靠街道的一端墙面上挂着一块白底黑字的长条形字牌,上面写有“山口教堂”四个字。这块堂名字牌夹杂在两边装修得五颜六色的商业店面之间,看起来不显得那么抢眼,再由于教堂并无特别的建筑风格,在街道上也看不到教堂的特殊标志(如鲜红十字架),一般走在这条街道上的人一不留心还真可能错过这个教堂,甚至有些街道上的居民(当然是非信教居民)说不上山口教堂的具体位置,更有甚者竟然压根就不知道山口教堂。

山口教堂占地面积有1356平方米,建筑面积为1780平方米,拥有固定资产72.6万余元。走进教堂,里面分为两层,第一层设有门卫室、厨房、食堂、住宿间、储存室、小会议室,进门左边的两间房子就是刘执事两夫妇的住所。第二层为教堂聚会大厅,面积约500平方米,大厅左边设有财务室、教务室、会议室及音响调配室。大厅里分三行整齐地摆放着60余排长椅,最多能容纳1200人。聚会厅的后面墙壁上从左至右依次张贴有《山口教会教堂管理制度》⁹⁰、《主祷文》⁹¹、《真神十戒》⁹²、《山口教会聚会规则》⁹³。这些规章制度栏上方悬挂有一面硕

⁹⁰《山口教会教堂管理制度》的内容为:本会堂乃万民祷告的殿,是信徒崇拜真神、赞美、祷告、读经、听道、同灵交通、见证主恩的神圣场所。为做好教堂管理工作,特制定如下制度,望信徒共同遵守:
一、会堂分上下两层,设专人管理。楼上会堂和第一会议室由董某某、秦某某负责管理,另设两股一室,即财务股、教务股、资料档案室。楼下餐厅和第二会议室由洪某某、王某某、张某某、蔡某某负责管理,另设一股三室,即总务股、保管室、客间室、接待室。
二、教会所有财产按存放地点造册登记,登记后由存放地点的负责人签字保管,包括卫生管理。
三、教会所有财产、器具,任何人不得挪为私用或外借,若有损坏(故意损坏者,要负责赔偿)报总务股及时修理。
四、易污、易潮物品要勤洗、勤晒。
五、所有信徒要注意用水,用电及电话要注意慎用。
六、教堂内不得悬挂耶稣或圣徒像。
七、为了确保教堂财产安全,做好防火工作,配备消防器材。

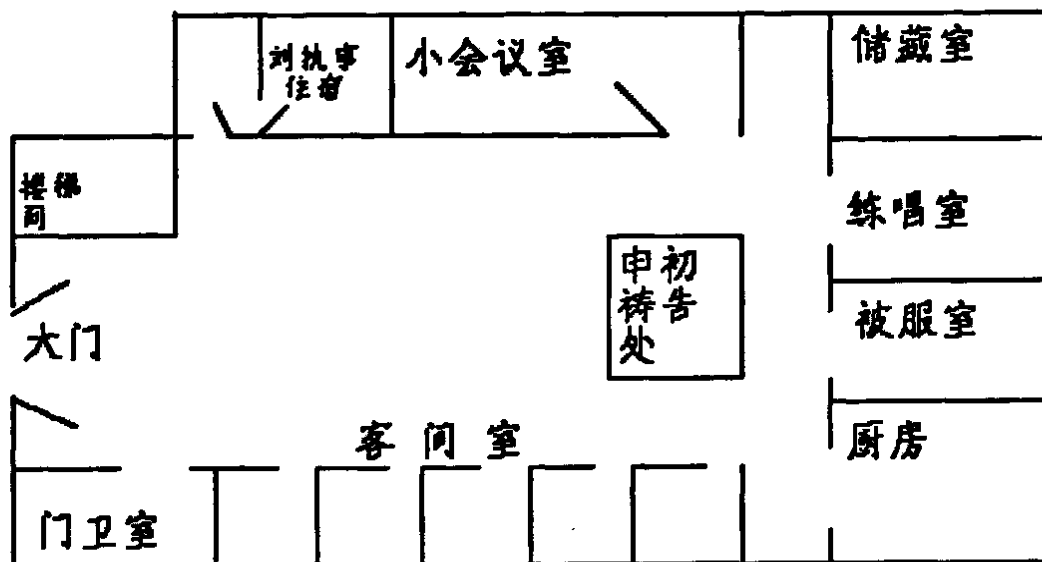
⁹¹《主祷文》全文为:我们在天上的父,愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临。愿你的旨意行在地上,如同行在天上。我们日用的饮食,今日赐给我们。免我们的债,如同我们免了人的债。不叫我们遇到试探,救我们脱离凶恶。因为国度、权柄、荣耀,全是你的,直到永远,阿门!

⁹²《真神十戒》的内容为:

第一条诫命:我是耶和華你的神,曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外,你不可有别的神。

第二条诫命:不可为自己雕刻偶像,也不可作什么形象,仿佛上天、下地,和地底下、水中的百物;不可跪拜那些像,也不可事奉它,因为我耶和華你的神是忌邪的神,恨我的,我必追讨他的罪,自父及子,直

大的石英钟。大厅两侧的墙壁上悬挂有 12 台挂式电风扇，以备炎夏时节之用。大厅的最前方就是最神圣的讲道台，也叫施恩台，四周有木质栏杆相围，左右两边有阶梯可供进出。施恩台正前方的墙壁上镶嵌着“哈利路亚”四个镏金大字，十分醒目。在大厅旁边有两间房子，杨长老两夫妇就住在这里。



山口教堂一楼平面示意图

到三四代；爱我，守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。

第三条诫命：不可妄称耶和華你神的名，因为妄称耶和華名的，耶和華必不以他为无罪。

第四条诫命：当纪念安息日，守为圣日。六日要劳碌作你一切的工，但第七日是向耶和華你神当守的安息日；这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的旅客，无论何工都不可作；因为六日之内，耶和華造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息；所以耶和華赐福与安息日，定为圣日。

第五条诫命：当孝敬父母，使你的日子，在耶和華你神所赐你的地上，得以长久。

第六条诫命：不可杀人。

第七条诫命：不可奸淫。

第八条诫命：不可偷盗。

第九条诫命：不可作假见证陷害人。

第十条诫命：不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。

⁹⁹ 《山口教会教堂聚会规则》的内容为：本会堂乃万民祷告的殿，是信徒崇拜真神、赞美、祷告、读经、听道、同灵交通、见证主恩的神圣场所。为了保持本会堂圣洁，特制定如下聚会规则，望信徒共同遵守：

一、按时参加聚会，不迟到早退。

二、进入会堂聚会崇拜，服装应正派整洁，不得穿无袖衣进入会堂，进会前要摘帽，男女应分开坐。

三、进入会堂后，应跪下祷告，求神带领自己进入安息。

四、不准在教会内或聚会中做买卖、抽烟、吃零食，纸屑或其他不作用的物品，不要扔在地上，请放入垃圾桶内。

五、为了防止跌跤，茶水不得带入会堂。

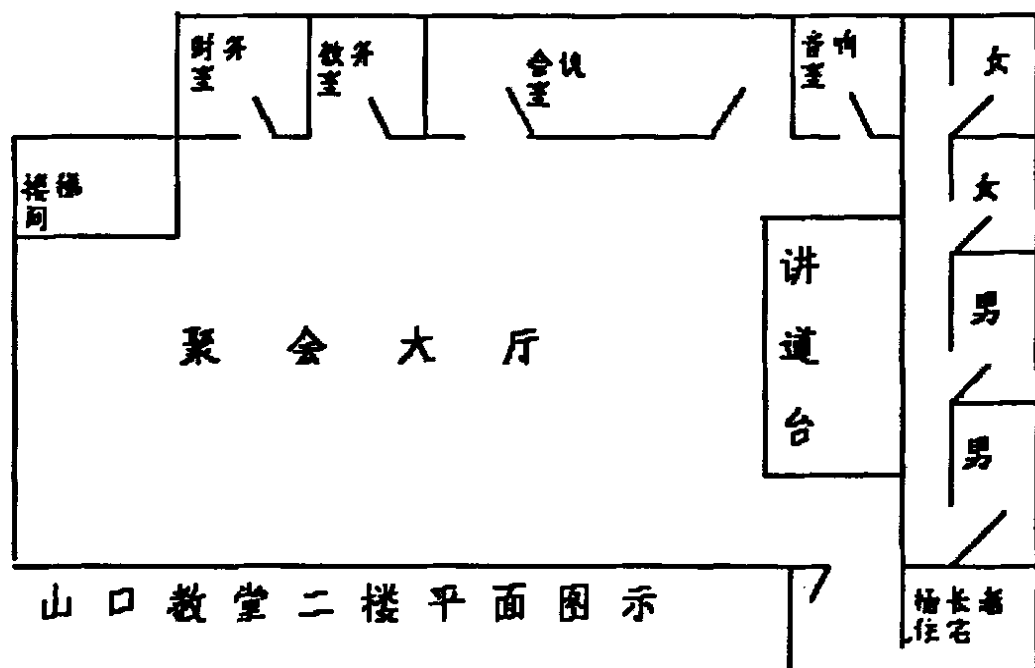
六、聚会中要敬虔、安静，不准作私事，不准交头接耳，不准高声呼喊或打招呼，不准谈论俗事，不准在会堂嬉笑、追逐。

七、不准吐痰在地面上，请吐在痰盂内，不准小孩在会堂中大小便，带小孩的信徒应坐在后面门口处，小孩哭应带到外面，停哭后再进来，不要让小孩在会堂中跑来跑去。

八、奉献应在聚会前或聚会后投入奉献箱。

九、不准在会堂内，乱堆放物品或晒衣服。

十、要爱护教会所有的财物。



在没有宗教活动的日子里，山口教堂大门紧闭，显得十分寂静。街道上人来人往、车流不息，叫卖声、鸣笛声，还有旁边理发店肆意播放着刀郎那嘶哑的歌声，昭示着与教堂神圣气氛不一样的小市民生活情调，略显噪杂和不安，但一切又是那么的自然。只有当每周的安息日（周六），教堂大门敞开，门口开始热闹起来，在教堂大门与街道相连的过道上，前来守安息的信徒往往会三五成群站着互相交流，教堂里面开始传出持续的祷告声。

第二节 教会组织结构

任何一种宗教都是内在要素（观念和体验）与外在要素（行为和制度）的综合和统一。这种结构性的分析方法，将宗教视为一种社会体系，既有作为意识形态的思想观念和情感体验，又有作为社会实体的行为礼仪、组织体制⁹⁴。依宗教学理论分析，我们一般把宗教思想、宗教体验和宗教情感视为宗教的无形要素，而把宗教行为、宗教组织和宗教制度视为宗教的有形要素，前者与后者之间是内容与形式的辩证关系（吕大吉，1998：345）。涂尔干对于宗教的经典定义中，也强调把“宗教组织”作为宗教的基础：“一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系，这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内。”（涂尔干，1999：54）这就表明了，建立在统一信仰和行为之上的“教会”（宗教组织）乃是宗教体系不可或

⁹⁴例如，著名宗教学者吕大吉先生提出了的“四要素说”，即宗教是由宗教观念或思想、宗教情感或体验、宗教行为或活动以及宗教组织与制度等四个不同层次的要素构成的系统（吕大吉，1998：76-77）。

缺、不可分割的基础，宗教信仰的基本特点之一就在于它的社会共同性，它绝非是信仰成员分别体认的，而是属于信奉者的群体，并由此造成群体的统一性。他们以共同一致的思想方式来看待神圣世界及其与世俗世界的关系，并把共同的信仰、一致的观念化为实践行动，结成教会组织，组成统一的社会。这就契合了学者们每每强调的“宗教”与“信仰”之间所存在的不同社会意蕴：“宗教即活动规范的组织形式；信仰即意义体验的个人化。”（香农·L·荣格，1992：26、31）放眼历史，任何一种宗教都必定存在教会组织。但组织方式则各有不同，有时，教会严格限于某个国家，有时跨越国界，有时它囊括整个民族（如罗马、希腊、希伯来）；有时则只包括民族中的一部分（如新教以来的基督教社会）；有时教会由一个祭司来引导，有时却完全没有引导机构（吕大吉，1998：346）。

在研究宗教组织的时候，我们不仅应注意它与整个社会结构的关系，而且还应注意宗教组织内部自身的结构如何。即是说，要研究各种宗教组织内部宗教成员之间是采用一种什么样的关系和结构组合而成的。要言之，任何宗教必定会形成一种组织结构，不管这种组织有正式与非正式之分，这种结构有简单与复杂之别。在一般的组织学理论中，组织结构是指“组织内部正式规定的、比较稳定的相互关系形式”（于显洋，2001：124）。但本文不打算从宏观层面上来讨论整个真耶稣教会组织体系的结构，而只是着眼于个案，即一个特定的教堂群体来讨论其组织结构。

据刘执事介绍，山口教堂的教会组织原则为“神政民主制度”，尽管他就何谓“神政民主制度”向我作了耐心解释，我听后还是一头雾水，不得要领。后来，我在山口教堂内部发行的一本《圣工手册》上找到了真耶稣教会对该组织原则的详细阐释，方有所体悟，兹择要点如下：

根据林前三：22~23“或保罗，或亚波罗，或矶法，或世界，或生，或死，或现今的，或将来的事，全是你们的。并且你们是属基督的，基督又是属神的”这一真理，我们可将教会组织图解为：神——基督——信徒（教会）——教牧者。这是教会组织的大原则，用现代人的话说，就是神政民主制度。“教会”一词，原来就具有神政主义和民主主义的两种思想和背景。旧约时代摩西率领的会众（徒七：38）和新约时代希腊社会的议会（徒十九：39），均被称为 Ecclesia，前者是神政主义，后者是民主主义。真神和基督在教会上面表示“神政”，教牧者在教会下面表示“民主”，新约时代的教会制度是两种主义合一的产物。……教会的治理虽然是民主的行政管理，但这是以神为中心的治理，而非像亚伦那样放任民主的治理方法——在百姓违背神的旨意时，他竟允许他们任意妄为（出卅二：1~6）；也不能像尼哥拉党那样以权欲、血气、人意来治理教会（民十六：1~50）。总之，教会的组织管理不能像社会上的政治机构和群众团体，既不能采用独裁的制度，也不能采用放任的民主制度。教会应当以神治（神权）为中心的属

灵议会制，在圣灵和真理带领下民主议事，使教会的规章、制度以及一切圣工的计划、方案，均符合属灵原则和神国神义的要求。”

这个“神政民主制度”，用刘执事通俗的话来讲就是“整个教会的组织结构和一切活动都必须在神的带领下进行，这就是‘神政’的意思，而我们这些神职人员、传道人等都只是是神的仆人，神所雇用的器皿，是被神差遣来为信徒服务的，这就是我们所讲的‘民主’。”（刘执事：2006-3-26-2）

在我对山口教堂的其他教牧人员、堂管小组成员、信徒骨干等的访谈中，发现他们都会宣称自己只是作为神的仆人，是来服务各位信众，为他们作榜样的，而不是凌驾于信徒头上来作威作福、颐指气使的。这些都表明了他们对教会领导者角色定位有着完全不同于世俗世界的理解。我们也能在他们的《圣工手册》上找到不少类似的论调：

教会真正的最高领导者是耶稣基督，也就是我们所敬拜的真神（弗五 23）。但神的教会是建立在世界上，故神为管理祂所设立的教会，须拣选“管家”，赐予其各样的恩赐，让其承担不同的任务，“各尽其职，建立基督的身体”（弗四 11-12）。所以，教会的领导者是神所使用的器皿（提后二 20-21），是神所差派的工人，是信徒的公仆和牧者。

领导是一种责任而非权利。真教会的“领导”目的不是“辖制”信徒，而是牧养、指引、带领、辅导与帮助信徒，让他们朝正确的方向前进与发展，最后达成主耶稣设立教会的目标——传扬福音，牧养群羊，使万民作主的门徒。

教会领导的才干，并不是财富、博学或高位，而是指进取心、志愿服务的热诚和建立于永恒真理上的崇高理想。一个成功的教会领导者，是甘愿负起责任、勇挑重担的人，他的自信心，来自对主的深刻而持久的信赖，以及对他人真诚的关怀和爱心。”

“神政民主制度”的教会组织原则，表征着教会组织结构的符号体系，因为它们反映了使得组织能顺利发挥功能的无意识的、被当然接受的规则体系”（丹尼斯·姆贝，2000：69）。

尽管有着这样神圣而又充满民主色彩的组织管理原则，但在教堂组织的具体运作当中，还是不可避免地呈现出比较明显的科层化、等级化倾向，表明它的社会性质和世俗性质。其中最突出的表现在于教会中的神职人员与普通信徒这两个分化的群体。神职人员在处理教会内部教务事务以及外部社会事务上拥有着普通信徒所不能及的绝对权威。神职人员的职位、宗教资本、人格魅力以及人生经历都构成了其个人权威的重要资源，受到广大普通信徒的信赖和拥护。

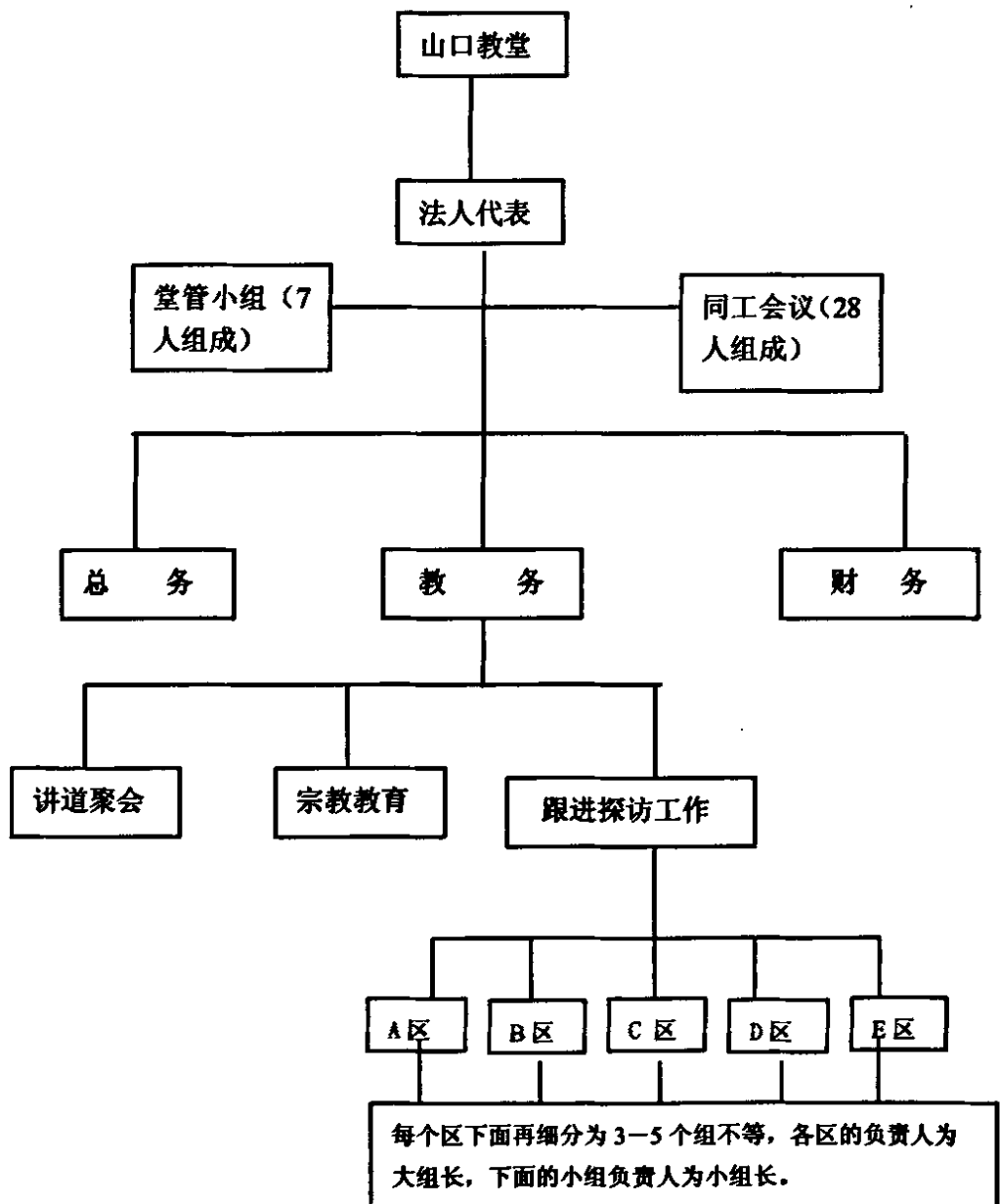
教堂组织的主干部分包括教务股、总务股、财务股三大块，其中教务股下设置宣牧组、教育组等，掌理文书印信，综理教会会务，并掌理宣牧工作，宗教教育、

⁹⁵参见内部资料《圣工手册》，第 17-18 页。

⁹⁶参见内部资料《圣工手册》，第 28-29 页。

团契及其他有关宣牧事宜；总务股下设事务组、资讯组等，掌理财产、账务、契约、信徒会籍档案，事务及不属其他各组事宜；财务股下设会计、出纳，掌理现金出纳，编造预算、决算及其他有关财务事宜。这些机构成员均为那些能积极侍奉主，又有一定专长的普通信徒。教务这一块是整个教堂工作的重点，包括平时的讲道聚会安排、宗教教育和跟进探访工作。探访工作分为小探访和大探访两种形式。为了便于探访工作的开展，山口教堂将整个H市区按信徒的分布情况，划分为5个探访区，由教堂统一调度安排。此外，教堂里还由普通信徒自愿组成了两个唱诗班（中青年唱诗班与老年唱诗班）和一个乐队。

教堂的整个组织框架可以用下图表示：



山口教堂的这种组织结构，就是一种权威结构。权威结构是某一项或几项权利安排中支配者与被支配者的关系。被支配者在一定条件下把控制自身的权利转让给支配者，按照支配者的意志进行行动。换句话说，支配者对被支配者行使权威，而被支配者认同这种权威。支配者常常通过他所掌握的强制力（或暴力潜力）来取得认同，如国家权威和宗法权威便是如此。如果权威结构中失去被支配者的认同，而不论是否存在强制力，权威结构就会失去稳定性，甚至趋于瓦解。一个社会的权威结构如果失去被支配者的认同，社会就会不稳定。而在一个宗教组织内部，教牧人员与普通信徒之间关系的维系有赖于共同的崇拜对象，因此在对神的共同信仰之前提下，宗教组织的权威机构得以稳定存在。

正式组织是指人们为了达到某种共同目标，将其行为彼此协调与联合起来所形成的社会团体。约翰斯通在其《社会中的宗教》一书中认为，宗教组织和任何社会群体一样具有五种特性：

1. 具有共同的目标；2. 有其一致赞同的一套规范；3. 把一定的规范结合成一些角色，并希望群体中的每个成员为了群体的利益去充任和实现这些角色；4. 一致同意（或默认）用这些角色规范对别人进行评价；5. 与群体相认同，对之表示忠诚和遵从。宗教组织显然符合这些准则。（罗纳德 L. 约翰斯通，1991：94）

一个由基督信徒所组成的教会群体，自然首先属于一种社会团体，但它又不同于一般的社会团体。宗教组织与一般社会组织的最基本差异，即是在组织目标上，任何宗教组织均标榜自身为具有“神圣性”的组织，从组织的象征体系到其行为与活动都笼罩了一层神圣性的光环。因此，宗教组织是具有宗教情感和宗教信仰的宗教徒之间的联系纽带，从而使宗教组织成为培养、维护和实践宗教体验与信仰的基本中介，因而具有反映宗教一般本质的特征。总之，宗教组织是以共同的宗教信仰为组织目标的社会组织，这是它与其它以别的信仰或利益为组织目标的社会组织相区别开来的最显著的社会特征（李向平，2006a：89）。刘执事也是这样来谈山口教会的任务的：

我们成立山口教会组织，绝不只是为组织而组织，而首先是为了协调和解决教会里存在的各种问题，为了推动教会各项圣工的发展，最终的目的是完成主所托付教会的伟大使命，就是我们要将福音传遍地极，使万民作主的门徒。（刘执事：2005-8-22-2）

第三节 山口教堂的信徒们

山口教堂于1999年5月正式开展宗教活动，但直到2001年4月才由H市宗教局批准登记成立，由刘执事担任山口教堂的法人代表。2004年4月被Y市宗教局评为“五好宗教活动场所”。

山口教堂现有教职人员⁷³3名,分别为杨长老(现年76岁)、林执事(系杨长老夫人,现年79岁),程执事(女,现年40岁),刘执事(现年63岁)的神职资格虽未取得当地政府的认可,但在教会内部还是被尊称为“执事”⁷⁴。教会还有28名义工传道人,信徒约有370余人。

我查阅了山口教堂的施洗信徒登记名册,上面显示在册登记信徒有376人,意味着平时周六参加聚会的400多人中有一部分是慕道友。“慕道友”乃指虽名义上接受基督教信仰,参加基督教的一些活动,但还未清楚基督教的基本教义,未经牧师施以洗礼的群众。“信徒”是指业已接受基督教(新教)信仰,又按教会一定宗教程序接受牧师施以洗礼,正式加入教会的基督教教徒。但事实上,在调查中我发现以“是否接受洗礼”作为判断是否属于基督信徒的标准是不妥当的。因为在中国很多地方,尤其是在小县城和农村地区,教会对于洗礼的标准和要求是很宽松的,一般没有经过正式考核就可以轻易申请洗礼。再加上中国人信仰上存在的普遍功利主义,很难说一个接受洗礼的信徒会比一个尚未接受洗礼的信徒要更明白基督教义或信心更坚定,事实上,相反的例证不胜枚举⁷⁵。考虑到,如何鉴别或区分基督信徒的类型,与本文研究目的几无关涉,因此本文将所有进入教堂进行聚会活动的个体均视为基督信徒。

并且,刘执事坦白地向我吐露,信徒登记名册上的数字是靠不住的。因为这个名册是自1999年以来受洗的信徒登记,一则是受洗人数往往会有意少报或漏报,二是这些年来有不少逝世或外出务工的在册信徒。我认为根据这样的名册来对信徒样本进行各项指标的统计分析,那将纯属无意义的数字游戏。

我凭着长时间的参与观察,有一个大体的感觉:老年信徒(50岁以上)与中青年(30岁至50岁之间)信徒各占据约50%,只是偶尔能见到几个年轻信徒(30岁以下)。而整个信徒群体中,女信徒又占据了至少70%以上。在教会中,信徒们不分男女长幼,也不论职位高低,一律都以“弟兄姊妹”彼此称呼。在信徒看来,每一个人在伟大的神面前都是卑微的,都是神的儿女,因而都是平等的,只是由于每个人的“恩赐”不同,因此具有不同的职分,承担不同的义务。

在中国社会里,虽然很多人都参与着例行性的宗教活动,但在“混合宗教”的形式里,并不特别强烈的感觉自己是属于某个宗教团体的信徒。因此,大部分的民众似乎在不知不觉中成为了自由流动的暂时无宗教信仰的人。但是,这些民众又不是主动的排斥宗教信仰的,反而对于信仰还停留着一种习惯性和传统情感上的依恋,这成为了大批自由流动的潜在的宗教信仰者,它们乃有可能加入任何

⁷³神职人员又称圣职人员,真耶稣教会设立长老、执事、传道三种圣职人员,其中长老(亦称监督)职责:为神的管家,照管神的教会,牧养信徒,执行圣礼;执事职责为:协助长老管理教会,牧养信徒,执行圣礼;传道职责为:开拓宣传福音,牧养信徒,执行圣礼。参见内部资料《圣工手册》,第36页。

⁷⁴关于刘执事的神职资格问题,我们将在第七章详细交待。

⁷⁵正因如此,有学者主张根据基督教意义系统成功建构与否为标准来区分了两种基督徒:名义的基督徒和真正的基督徒(张亚月,2003),或根据从信仰中获得的东西的不同性质把宗教分成两种:内在宗教和外在宗教(玛丽·乔·梅多、理查德·卡霍,1990:438-439)。

一个新成立的宗教团体，或甚至是去主动组织一些宗教团体，于是这种自由浮动的资源忽然增多的情况，乃对于新宗教团体的出现有着极大的促进作用。

Lofland 和 Stark (1965) 在研究“统一教”时指出，有些人长期“感觉”自己是处在挫折、紧张和焦虑之中，这时他们倾向于以宗教皈依作为问题的解决方式。日后他们也可能以不断地再度皈依来解决陆续面临的其他问题。同样的，在我所接触的山口教堂信徒中，绝大多数都是经历了病痛困扰、婚姻挫折、工作烦恼、穷困潦倒等境遇才转而皈依基督教的¹⁰⁰。正如一位老年信徒向我所说的：

但是真信徒更多的不是理论的信徒，不是学说的信徒，而是生命经历的信徒，经历神的同在，经历神的医治，经历神实实在在的随时帮助，换句话说，如果没有经历的信心，没有完全经历上帝是你自己的上帝，而只是听来的上帝和相信的上帝，这样的信心还没有扎根，风吹雨淋后结果是让人担忧的！（吴立群：2006-2-29-3）

并且大约有 90% 以上的受访者在述说自己的皈依见证时会表明自己是透过亲戚或朋友的介绍才知晓“耶稣是何许人也”和“信奉耶稣是怎么回事”的，并在他们的一再劝说之下才逐渐走上皈依基督教的道路。在 Heirich (1977: 658-680) 的论文中，提出“情谊” (friendship) 会使一个人考虑信仰时较为认真，而且，可以籍由经常性的互动进行质疑问难和讨论，一步步地接近教会团体，最后往往接受信仰，成为团体的一员。其中一名受访者向我讲述了她的皈依经过：

我本来什么都不信的。在 2001 年到医院开了一刀，是因为得了细胞肿瘤。我婆婆是信菩萨的，她劝我到庙里去拜菩萨，在家里烧香。2004 年的时候，我们几个人在一起玩牌，玩牌的一个姊妹是信耶稣的，她就叫我去信耶稣。刚好第二天就是周六，她就到我家里来邀请我一起去教堂。我开始到教堂，一点也不懂。祷告也不知怎么说，只晓得不停地叫“哈利路亚”。教堂里的唐姊妹建议我去一趟 J 省，说那里的神迹奇事特别多。2005 年，9 月 31 日我们两口子就到了 J 省三山教会，他们刚好在国庆节召开灵恩会。日子一好过，人身体又好呀，我们就根本不会去信什么神。（朱晓云：2006-3-3-5）

因为本文要关注的一个重要问题就是山口教堂的增长问题，而山口教堂的增长最终体现在信徒的流动现象上来，也就是信徒个体的信仰变迁问题。其实，关于宗教个体信仰变迁的研究，西方学术界主要集中的宗教“皈依” (conversion)¹⁰¹ 现象的研究。关于“皈依” (conversion) 的宗教经验的研究，早期是由哲学家

¹⁰⁰ 梁家麟在描述中国信徒信奉基督教的心态和原因时，也有类似的看法。如“中国农民具有强烈的实用主义心态，对教义理论的兴趣不大，讲究的是某个信仰所带来的实际效果，而非该信仰本身的合理性。因此，对农村信徒而言，缺乏圣经或系统性的教导并非甚么不能弥补的损失，藉信教得来的各样好处才是他们最大的关怀。众所周知，农村信教群众中因病入教的比率很高，甚至高达六成以上的”（梁家麟，1999：226）。 “初来教会的人，不少是为了纯粹信教祈福、医病赶鬼，才参加聚会的，这个想法跟他们到庙宇进香祈福无大区别；他们搞不清基督教与传统宗教有何不同，上教堂的目的乃为找菩萨”（梁家麟，1999：414）。

¹⁰¹ conversion 一词的界定可以翻译成皈依、皈信、归信、改信或入信等。台湾学者一般翻译为改信与改宗。为了便于表述，本文翻译为“皈依”，并与斯达克所提的“改教”同义，均指由非信徒改换到基督教或由信

与历史学家所注意，后来逐渐转移到心理学家的研究（Ullman 1989:4）。例如在 William James 所著《宗教经验种种》这本宗教心理学名著中，“皈依”这个问题尤其占有极重要的篇幅。James 认为皈依是“一种经由对宗教实在的坚定的持守，而使原先分裂的、感觉错误的、不快以及自卑的自我，变成统一、自觉走向正确、优越而且快乐的过程，而这过程可能是逐渐的，也可能是忽然发生的”（詹姆斯 2002）。有关皈依等宗教经验的研究，大约在 1960 到 1970 年代在这个时候社会学里兴起，同时也引起社会科学其它领域以及社会大众的兴趣，这大约是和社会科学界对新兴宗教的研究兴趣有密切关联（Holte 1992:x; Lofland and Skonovd 1981:373; Suchman 1992:15）。在宗教市场论倡导者看来，以前的社会科学家都把宗教皈依行为断言为非理性，认为这不过是“群体本能”、“感染性群众心理”、“集体意识”或“集体无意识”，这些观点既缺乏解释力，也漠视和放弃了对他人选择的理解。与他们的看法相反，斯达克等坚持用理性选择的观点来看待信徒个体的宗教选择行为，认为皈依行为不过是理性选择的结果。斯达克还在皈依理论的基础上，区分了改教（conversion）与改宗（reaffiliation）¹⁰²两种不同的宗教选择现象，并提出社会资本与宗教资本是影响是否改教或改宗的两个主要约束因素。

在这里，社会资本是由人际依恋构成，宗教资本由对于一个特定宗教文化的掌握和依恋程度构成。又基于人们一般是理性选择的公理假设，因此，自然就会得出如下一些命题（斯达克、芬克，2004：143-156）：

命题 29：在作宗教选择时，人们会试图保持他们的社会资本。

命题 31：随着人们与委身于同一传统宗教的不同宗派的人具有或形成更强的依恋，他们就会改宗。

命题 32：随着人们与委身于不同传统宗教的宗教的人具有或形成更强的依恋，他们就会改教。

命题 33：在作宗教选择时，人们会试图保持他们的宗教资本。

命题 34：人们的宗教资本越大，他们就越不大可能改宗或改教。

命题 35：改宗比改教远为普遍（在正常条件下）

.....

每次访谈一个信徒，我一般问一个问题，借此很自然地就会打开话匣子：“你信耶稣多少年了？”、“你以前信耶稣吗？在哪里信？”我希望通过这样的问题来了解他们的信仰经历，也想掌握一些信徒流动的情况。通过与信徒们的大量访谈，

率民间信仰改换到基督教。而斯达克所提的“改宗”（reaffiliation）则在本研究中专指由主日派或安息派转换到真耶稣派。

¹⁰²根据宗教市场理论，宗教选择包括两种：改教（conversion）与改宗（reaffiliation）。改教是指跨宗教传统的转换，例如从佛教改换到道教，或从道教改换至基督教，或从基督教改换到犹太教。改宗是指宗教传统内部的转换，例如浸信会成员变成天主教徒，或者逊尼派穆斯林变成什叶派穆斯林（斯达克、芬克，2004：143）。

我了解到现在山口教堂的信徒主要由三部分构成¹⁰³：一部分信徒是教堂成立之时由原三个安息派聚会点集体改变而来；一部分信徒是在山口教堂成立之后由其他安息派和主日派转换过来的；还有一部分信徒是教堂成立之后招募的新信徒，大部分由民间信仰改信过来的。根据宗教市场论，我们可以把第一、二部分信徒视作经历了改宗 (reaffiliation)，至于第三部分信徒，因为中国的民间信仰属于一种“扩散性宗教”，不同于基督教这样的“制度性宗教”¹⁰⁴，因而是不同的两种宗教传统，因此可以说从民间信仰改换到基督教是一种改教 (conversion) 现象。在访谈中，也有少数信徒告诉我她（他）以前“什么都不信，一不信神，二不信鬼，什么都不去拜”。这种人就是我们所说的坚定的“无神论者”，当从无神论改换到有神论的基督教信仰，其间世界观的变化是巨大的，也不妨将其视为是一种改教 (conversion) 行为。

很显然，宗教资本与社会资本的概念确实可以在宏观层面上解释，为何现在信仰基督教的人数在庞大的中国人口数字中只占据很小的比例，即大部分中国人由于既有社会资本或宗教资本的约束而没有选择改信基督教；也可以在微观层面来解释为何一个和尚不会改信基督教或一个牧师，几乎也不可能改信为佛教徒（宗教资本太大）。但是这种解释显然不足以满足我们的求知欲，也不具有太多的实际意义，我们现在关注的焦点恰恰应该是那些已经做出理性选择而成为宗教信徒的人们。具体到本研究个案，到底是何种因素导致了信徒的改宗和改教行为？是社会资本和宗教资本吗？还是另有原因？

那么，山口教堂成立之后的增长就具体体现在第二和第三部分信徒的宗教选择之上，下面就通过典型个案来考察这两部分“宗教消费者”所经历的改教与改宗过程。

先看山口教堂一位 40 余岁女信徒（刘芳芳）的自己讲述的改宗经历：

.....

答：我自己是在 93 年开始信耶稣。我还记得当年的 3 月 1 号下好大的雪。邻居舒奶奶给我传的福音，我是第一次进教堂。当时是在湖区教堂守主日。一直到

¹⁰³ 由于在调查中很难统计，这三部分信徒的具体人数暂时还不得而知。

¹⁰⁴ 杨庆堃基于中国社会中宗教地位的模糊性及争议性，早在 1961 年就提出了“制度宗教” (institutional religion) 与“扩散宗教” (diffused religion) 两大概念。前者是指具有系统神学、独立象征仪式和专业神职人员组织的宗教类型，而后者指神学、仪式、组织，同世俗社会政治制度紧密溶合在一起的宗教类型。在中国，制度宗教主要有三种形式存在。包括：（1）由专业神职人员，如巫师、占卜师、术士等来操纵的古代宗教的一部分，以及长期以来为古代宗教所熟知的其他术士；（2）具有普世教义的佛教、道教；（3）长期受到政治压迫而处于秘密或半隐秘状态的融合性宗教社团或教派团体。普世宗教和教派团体都发展出了一套与世俗社会制度的结构与功能相分离开来的神学、仪式和组织体系。

弥散宗教包括：在家庭生活中的祭祀和祭祖仪式、在社会与经济团体中的宗教性结社（如结拜、秘密团体、行业神等）、民间信仰的集体活动（如带有经济功能的庙会、非经济功能的公共宗教集会、传统节日中的宗教集会、作为社区象征的庙宇和神灵、先贤祠堂）、扩散到在政治结构和社会秩序中的宗教活动（天命神学、阴阳五行学说、天人感应理论等）。

杨还指出，尽管制度化宗教独立存在，弥散宗教只能依附于世俗社会制度，但弥散宗教在世俗制度和普遍的社会秩序中发挥着比制度宗教更为积极的功能，并且在很多情况下，制度宗教和弥散宗教是相互作用的。（Yang, 1961:295-301）

2000年，山口教堂有个姊妹劝我到真耶稣教会来，所以我就到他们那里去信真耶稣。开始我是两边跑，有时守主日，有时就去守安息。那个姊妹就对我说，不要去主日了，就安安心心地来信真耶稣。我当时无所谓的态度，还是两边跑。因为我分不清什么真耶稣与主日的区别，只是觉得可以多参加聚会，多唱唱赞美诗。我当时问那个姊妹“两边都是唱赞美诗，都是一本《圣经》，都是信神、爱人，那么能否合而为一”。她就翻开《圣经》一条一条指给我看，对我说“这次我把真理都告诉你了，如果你还要往主日那边去，那么责任就在你自己了。”

问：她这句话是什么意思？

答：意思是把真耶稣的道理讲给我听了，如果你还要偏离真道，到主日去聚会，神就会管教我，会惹神发怒。我当时性格比较倔强，也带着试探的心理，看到底神会不会管教我。我记得当时还作了一个梦，梦见湖区教堂的顶上有很大、很亮的电灯泡。我就觉得湖区教堂有圣诞节，世界上的教堂都过圣诞节，我觉得应该去湖区教堂聚会比较正确。我老公是个大学生，他也了解一些，也对我说守主日好些，叫我去不要去信真耶稣。所以，我还是到湖区教堂去了几次，结果惹神发怒，被神狠狠打了一顿，大病了一场，我才知道神在发怒了，是对我的惩罚。后来我请的弟兄姊妹来帮我祷告，病情才好转。自从那次以后，我再也不敢到主日去了，一直就在这里信真耶稣。琼湖教堂开圣诞节、复活节时，他们还接我去参加他们的活动，我一直没有去参加过了。我现在才明白，信真耶稣才是真正的得救，以前信的道路都偏了，是不得救的。

……（刘芳芳：2007-2-11-2）

可以从这位信徒的改宗经历看出，先是通过熟人介绍，才从湖区教堂进入山口教堂进行宗教活动，但同时并没有停止在湖区教堂的聚会，只有当其经历了一次奇妙的宗教体验之后，决定离开湖区教堂而留在了山口教堂，完成了一次改宗。在调查中发现其他有过类似改宗经历的信徒，他们都是首先经由熟人介绍，才知道有个真耶稣教会，特别是听到熟人强调“说方言是得圣灵的凭据，得圣灵是得救的凭证”，就担心自己还不能说方言而不能得救，于是抱着将信将疑的心态转到山口教堂聚会，一旦有了说方言的奇妙体验之后，就会开始到山口教堂来参加聚会，经过一段时间的宗教社会化¹⁰⁶之后，便会最终完成改宗。我们可以初步总结一下引起“改宗”的因素和过程：

社会网络→宗教体验→宗教社会化→完成改宗

当然在安息派和主日派的信徒中，完成改宗到真耶稣派的信徒只是少数人，大部分人都留在了原来的宗派里而没有选择改宗。这可以用社会资本与宗教资本

¹⁰⁶所谓的宗教社会化，实际上就是使人成为宗教信徒的过程。它并不是一个独特的、异乎寻常的过程。简单地说，这是由一个具有一套规范群体所进行的社会化，它将提供一系列的意义与解释，而个人则将这些意义与解释内在化，并使之同他们掌握的具有别的意义的更大一套规范相互联系（罗纳德L. 约翰斯通，1991：89）。

两个约束因素来解释：一种因素跟社会资本有关，即与自己有更强人际依恋的人还留在这个宗派里；另一种因素跟宗教资本有关，即他们的宗教资本较大，一般不被真耶稣的教义所吸引，相反地还对之进行严厉批驳，认为这是严重“歪曲《圣经》”。

再来看山口教堂的一位 31 岁的男信徒（朱自强）所经历的改教经历。下面是我与他的一次访谈记录：

.....

答：我是高中毕业后就到广西北海市打工。在那里干了一段时间，后来得了急性黄疸肝炎，不得不回到家里养病。

问：这是哪一年的事情？

答：这是 2003 年 3 月的时候。

问：后来怎么想到信耶稣呢？

答：因为我有个婶婶，她已经信耶稣十几年的历史了。有一天，她来到我家，对我说“平伢子，你反正在屋里冒事，身体又不怎么好，你干脆跟我到教堂里看看。”所以，我就和她到教堂里去了三次。

问：你父母呢？

答：他们不信。也没怎么反对我。

问：开始去教会，你作为一个年轻人，有什么感觉？

答：开始确实有抵触情绪，也不是很相信神。但是很奇怪，我那时候只跟他们守了三个安息，就开始跟那些婆婆老老门到外面去传福音。现在回想起来，真的可能是神要拣选我了，他要我去服侍他。

问：你跟婆婆老老去传福音，不怕别人笑话你吗？

答：哎呀，怎么不怕罗。真的，开始和一些老太太出去传福音，感到很大的压力。我的一些朋友、同学看见我和老太婆成天在外面跑，他们就问我这是干什么。他们不理解我。我当时感到真的没面子。尤其是到了一个人家传福音，感到别人的眼光一齐向我看过来，好像只是注意到我这个年轻人一样，成为了大家的焦点。

问：你信耶稣后，身体状况有什么改变吗？

答：我的病情好像没什么好转。说实话，当时我婶婶劝我去信耶稣，主要是当时有病在身，不然我哪里会去信什么神罗？其实我到教堂去了一段时间，心里十分烦躁，因为觉得病情还没好起来。

问：那后来呢？

答：一直到三个月之后的一天，我一辈子都记得这一天。那天晚上我跪在地上祷告，突然感到脖子后面以及后脑勺有一股热气直往上升，全身也禁不住颤抖起来。我还听见主亲口对我说话的声音，那时心里真的那个喜悦哟。

问：这是么子回事？

答：这是我求到了圣灵呀。我感到神肯定要拣选我为他做工。第二天早上，我赶紧跑到几个信徒家里去讲晚上的见证。自从那以后，我的信心开始坚定起来。后来我的病情也好了很多。

……（朱自强：2006-3-1-8）

我们可以把朱某所经历的由不信到相信的过程看作为一个“改教”的案例来具体分析。作为高中文化水平的他在婶婶的劝说下，初次到教堂时“开始确实有抵触情绪，也不是很相信神”，这说明他同大多数长期受无神论教育的年轻人一样，也对有神论有种自然的抵触情绪。我们可以假定，所受的无神论教育越多，无神论的观点越坚定，就越难以接受有神论，尤其是具有一神论的基督教。如果，我们也可以把无神论信仰比附成一种“宗教资本”的话，那么这种“宗教资本”与基督教的“宗教资本”刚好对立，相距甚远。因此，根据命题 34 “人们的宗教资本越大，他们就越不大可能改宗或改教”。那么，朱某改教的可能性应该很小。同时，从谈话中看出，他在开始信耶稣的时候，虽然父母没有怎么反对，但是却感到了来自同学、朋友的压力：“真的，开始和一些老太太出去传福音，感到很大的压力。我的一些朋友、同学看见我和老太婆成天在外面跑，他们就问我这是干什么。他们不理解我。我当时感到真的没面子。”根据社会资本所规定的“人际依恋”来看，很显然，他开始与一些老年信徒（包括其婶婶）的“依恋”程度不会高于与他同学、朋友的“依恋”程度，因此，根据命题 29：“在作宗教选择时，人们会试图保持他们的社会资本”，朱某也应该很难发生改教行为。但是，事实是朱某最终选择了“改教”，变成了一名基督徒。

我们可以初步总结一下引起朱某“改教”的因素和过程：

生命转折→社会网络→宗教体验→宗教社会化→完成改教（皈依）

这其中起决定作用的是什么因素呢？通过上面的访谈，不难看出，个体的生命转折是引起改教的初始因素，社会网络又是一个关键因素，而朱某个人所经历的宗教体验（圣灵的感动）则对最终完成改教起了决定性的作用。通过我的调查，在山口教堂成立后新招募的信徒几乎都跟朱某的经历十分相似，具有十分的普遍性，大都是因为首先经历了生命转折（绝大部分是疾病，也有少数经历了婚姻、事业、学习上的挫折），才逐步走向信仰耶稣的。

从这两个典型个案分析可初步得出两个结论：一个是“社会网络”在信徒发生改教与改宗过程中起了一个“媒介”作用，这表明山口教堂积极的传道手段，拓展了非信徒和其他教派信徒与真耶稣信徒的接触面，使得山口教堂能招募到更多的潜在“消费者”，从而实现教堂的增长；另一个值得注意的是，在信徒的改教与改宗过程中，“说方言”的宗教体验起到了决定性的作用。“说方言”是人与神进行直接交流的一种宗教仪式，既表征着圣灵充满和蒙神眷顾，亦成为教会权威的一种象征。因而，这种带神秘色彩的宗教仪式成为了信徒们的“恩宠确证”

或“救赎资财”（韦伯，2005：201），增强了信徒们对于教会权威的认同感。

同时，通过山口教堂信徒的改教与改宗过程分析，我发现，仅仅用宗教资本和社会资本去解释具体的改宗和改教过程是不够的。实际上，我认为，宗教资本与社会资本的概念及有关命题主要是适合对大量现象的一种统计解释，并不完全适合具体的个案研究。记得米尔斯曾经说过：“要达到对人类和社会的有序理解，我们需要一系列观点。它必须足够简要，使得理解成为可能；又必须足够的综合，使我们在观点中能包含多样性的广度和深度。”（米尔斯 2005：143）社会资本和宗教资本这两个概念或许还不能达到对具体的改教与改宗现象的“有序理解”，但这并非推翻了信徒的改教与改宗是理性选择的假设，而毋宁说是要对人们进行理性选择行为的外部 and 内部制约条件和成本收益的界定进行深入的研究和细致的分析。因此，这里再次证明了用宗教市场论来讨论个案的局限性，关于这点在前面（第二章第二节）已有专门论述。

第五章 宗教活动与仪式

我第一次正式接触基督教是在 2002 年。那时我在长沙攻读硕士学位，有时会在学期中间抽空回来看望父母。02 年的五一长假，我回到家里，却惊奇地发现母亲卧室里的墙壁上挂着一块四方形白布，上面镶有的一个鲜红十字架图案很醒目。我母亲告诉我，她在信耶稣。我问是怎么开始信的，在哪里信。她说就在邻居飞姐家里信，是邻居家的张奶奶劝她信的，说信了耶稣就能把她的胆囊炎给医好，死后还能上天堂。

我当时对基督教很陌生，只是从书本上得来一些关于基督教的模糊概念，大概就只知道这是西方的宗教，信奉的是耶稣基督，死后能上天堂。这次母亲告诉我她已信耶稣了，令我有些诧异。我虽然没有像父亲那样极力反对她，但依然令我有些担心，因为我母亲是“迷信”思想很重的人，以前还被人骗过，我怕她信耶稣太着迷，会走火入魔。母亲为了劝慰的担心，她带我到飞姐家参加了她们的一次聚会，其实只有六、七个人，都是我所认识的街坊邻居。也就是在那次聚会中，我平生第一次感受到基督教的神圣、庄严，并有几分神秘的气氛，我看着她们祷告、唱诗、讲道，使我对基督教的这种聚会方式和宗教仪式产生浓厚兴趣，也充满着迷惑。母亲告诉我，她每次聚会都感觉精神很好，心情也舒畅，胆囊炎痛得也少了，这是信耶稣的益处。我尽管对她的此种说法不以为然，但从那时起不得不开始思考一些问题，信仰基督教真的能治好病吗？基督教的这些宗教仪式有什么作用？为什么能使人感到快乐？基督教与我平时看到的烧香、拜佛那种信仰方式相比，似乎有很强的群体性和凝聚力，这是为何？稀里糊涂地想了两年，自然一直没有解答。直到 04 年 9 月到上海大学开始专门攻读宗教社会学专业后，我有更多的机会接触基督教，并且这时开始是从学术研究的角度来看待基督教了。这时，我才知道基督教是一种很典型的“制度宗教”（institutional religion）¹⁰⁶，不仅因为它具有很完备的神学体系、专业的神职人员，而且还有比较独立于世俗社会和政治制度的一套象征性宗教仪式、集体宗教活动以及组织体系，这些特征使得基督教与“扩散宗教”区别开来。

涂尔干也告诉我们，宗教信仰是一种集体表征，这种表征表达一种社群共享的意义。宗教仪式则是集体行为，仪式的施行能够把个人与大社群连接起来。根据涂尔干的研究，澳洲土著图腾信仰中存在一种宗教力量。不同的土著部族有不同的图腾，然而相同的是他们的信仰都有着近似的图腾原则，以图腾代表某种神秘的宗教力量，而土著对该种力量显露出敬畏的态度。对涂尔干来说，图腾信仰并不是一种幻象，而土著所敬畏的力量也是真实的。只不过，土著不明白他们所膜拜的对象其实是其社群自身。由此，涂尔干提出他对宗教的理解和定义：“一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系，

¹⁰⁶参见第四章第 104 个页下注。

这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内。”(涂尔干, 1999: 54) 从上述定义可见, 宗教信仰是一个共享意义的系统, 人借着这个系统表达他们对某社群的归属和他们与社群的关系。因此, 涂尔干的宗教社会学理论给我们的最大启示就是, 宗教必定有一个群体形式, 而这个群体必须要靠宗教仪式和宗教活动来把信徒们维系在一个被称之为教会的“道德共同体”之中。按照涂尔干的说法, 社会群体相对于个体而言可以是一种道德权威¹⁰⁷, 那么通过宗教活动和仪式联结起来的宗教群体相对于个体而言恐怕就不仅仅是一种道德权威了, 应该还会是象征权威、牧者权威、神学权威等多种权威的综合体。换言之, 宗教群体就是一个权威共同体, 既有赖于各种权威来吸引、整合个体成员, 也通过个体成员的宗教活动和仪式来维持并再生产着权威。

我在三个多月的田野调查中, 有意识地参与到山口教堂所举办的各种宗教活动和宗教仪式之中, 获得了对这些活动和仪式所展现出来的权威的“贴近感知经验”。下面分四个方面展开来详细论述。

第一节 日常聚会与年度庆典

宗教生活的中心目标是理解和体验神威神德, 感知和屈从于支配人类生存的神的意志或终极法则 (E·希尔斯, 1991: 125-126), 因此, 教堂里的各种宗教活动就是一种提供给信徒与其所信奉的至高神进行亲近、倾诉、敬拜、歌颂的制度安排。山口教堂的宗教活动分为日常聚会与年度庆典。日常聚会是指每个星期里所安排的比较固定的或已经制度化的宗教活动, 包括安息聚会、预备安息聚会、老年人团契、中青年团契。“集会的时刻是强化的时刻, 与人们分开工作的平凡时刻形成对照。仪式举行的时刻使宗教信仰显得既似合理又似真实, 这种情形是非集中、非仪式的时刻所无法做到的”(W. E. 佩顿, 2006: 35)。

我把山口教堂各种日常聚会的具体情况制成如下表格:

¹⁰⁷群体不只是规定其成员生活的一种道德权威, 它更是生活本身的源泉。任何集体都散发着温暖, 它催动着每一个人, 为每一个人提供了生机勃勃的生活, 它使每一个人充满同情, 使每个人的私心杂念渐渐化解 (涂尔干, 2000: 38)。

时间 况	活动情	宗教活动内容	时间	聚会人数
周一		老年人团契	下午 1: 30—4: 30	约 35 人
周二				
周三		中青年团契	晚上 7: 30—8: 30	约 40 人
周四				
周五		预备安息聚会	晚上 7: 30—8: 30	约 150 人
周六		安息聚会	全天, 分上午下午两场聚会	上午约 450 人, 下午约 300 人
周日				

真耶稣教会定每周六为安息圣日聚会¹⁰⁰，安息圣日是真耶稣教会的五大教义之一，也是十大信条所规定遵行的仪式活动。在山口教堂每周的例行宗教活动中，周六的安息日聚会自然最为热闹而隆重，参加聚会的信徒人数也为最多。在俗世生活中，人们往往在心理上和精神上承受着压力和负荷，信徒们总是渴望能到教堂里参加聚会来调整自己的心态。进入教堂，就是“圣俗二界”的节点，信徒们可以卸下一切的重担，进入到与神沟通的状态中，去感受超自然的神秘体验。

教堂神职人员在讲道时，总会要求信徒务必要参加周六全天的安息聚会，因为这是神亲自所设定的圣日，哪怕我们工作最忙，也要放下手中的活来遵行神的旨意。大部分信徒都会切记这一点，尽量把生活琐事安排在一周的其他时间做完，有年幼小孩的母亲会携带孩子一同前来参加聚会，或者把孩子寄托在邻居家，总之信徒们都会尽心尽力，尽量不缺席周六的安息聚会。

有个唐姓的女信徒在市区街道上有个出售和定做家具的店面。由于她丈夫每天也要在外做生意，在周六那天没人帮她料理店面。她于是决定每周六上午就不开店面，径直到山口教堂来参加安息聚会。有一次在教堂聚会时，我正好碰到她，跟她聊了起来。她对我说：

“我坚持每周六上午关店来守安息，已经有两年了。开始，我在这里守安息还有点不安心，生怕丢了大生意。于是，我就祷告求神。真的很感谢神！神知道了我的心思。他为了让我安心守安息，不仅没有让我因为关店面而失去生意，反

¹⁰⁰根据真耶稣教会的“十大信条”中第八条之规定：信安息日（星期六）为神赐福之日。但要在恩典之下纪念创造及救贖之恩，并盼望来世永远安息而遵守之。安息日的《圣经》依据为《旧约》中创世纪第二章第 1 到 3 节：神在造齐万物以后，就安息了。祂不但自己安息，也要把安息赐给人，所以定第七日为圣日，使人类与祂一同享受安息（创 2: 1-3）。神设立安息日的目的，是要人在此日得享身心的安息（利 23: 3；赛 58: 13；来 4: 9-10）。参见教堂内部资料《圣工手册》，第 5 页。

而帮助我赚钱，比不关店面以前生意还要好。你看我哦，几次上午在山口教堂聚会时接到顾客打来的订购电话，作了几笔大单，让我赚了不少。原来是顾客看我门面没开，就照着我那店面招牌上留着的手机号码给我打，你看奇妙不？……”
(唐梦华：2006-1-15-3)

像她这样情况的信徒有很多，有贩卖蔬菜的、有开“慢慢游”的、有作小工的等，他们都会在周六那天放下赚钱的机会来参加安息聚会。一个以拉板车为生的男信徒说得很好：“我失去的是今天少赚了20块钱，但我明天得到的是神更大恩典。”的确，纯正的信仰有时可以使人超脱于物质利益，并摆脱世俗权力的羁绊，而愿意把自己全部托付给一个更大的权威来支配。

每周六的上午7点半左右，王德明照例将山口教堂的一楼铁皮大门打开，迎接陆续到来的信徒们。他是教会里的一个义工，他老婆也是基督徒。两口子都没固定职业，生活很清贫，教会考虑到他们两的经济状况，就让他长期住在教堂里当门卫，每个月补助他300元钱。他是整个教会里两个拿津贴的义工之一（另一个是义工蒋学仁）。尽管他自己的家离教堂不远，但他两口子很少回家，吃住都在教堂里，他说教会就是他的家。从各个地方赶过来的信徒们开始三三两两地来到教堂。路途远的一般骑自行车来，还有几个信徒的代步工具是摩托车，大部分信徒都住得不太远，一般都在两公里之内，所以，走路过来的信徒居多。这时，王德明通常会站在门边，有时则搬个长凳子坐在门外的过道上，当每个或每群信徒到来，他都会和信徒们互道“弟兄平安”或“姊妹平安”。信徒进入教堂一楼大厅，径直来到对面的墙壁前，那里是教堂所设立的一个简易祷告处¹⁰⁹。此时祷告处已经跪着不少信徒，在向神祈祷。刚进来的信徒，都会很熟练地从堆在墙角的几堆铺垫垛子上随手拿一个放在地上，然后面向墙壁跪在铺垫上，开始向神祈祷。这是进入教堂的第一次祷告，主要是求神带领今天整天的聚会，求神预备一颗安静的心，当然也可向神述说自己的困难、自己的过犯、或祈求神在某些方面帮助自己。这个祷告持续大概5分钟，但也有信徒长跪不起，可以连续跪着祷告半个小时。不过，一般只是老年信徒才会如此的虔诚，才会怀有如此感恩的心来与神交通这么长的时间。从7点半一直到9点整，都有信徒不停地走进教堂。在墙壁旁祷告完的信徒再折回到进门口左边的楼梯，从这里上到二楼大厅。

二楼大厅里已是琴声悠扬、歌声缭绕。先到的几十个或上百个信徒按照“男左女右”¹¹⁰分开而坐，他们在跟着一位同工陈玉玲姊妹学唱赞美诗歌，施恩台前另一位刘兰来姊妹弹琴伴奏。陈玉玲通常会先将整首诗歌和着音乐连贯地唱一遍

¹⁰⁹ 据刘执事说，这个祷告处就相当于一个报到处一样。如同你们要到宾馆开个什么学术研讨会，你们先要到一个地方报道，那里好安排餐饮、住宿，也好查明哪些人已来，哪些人还未到。所以，这个祷告处也是起这么一个作用。信徒进到教会里来，就在此祷告，向神报告，求神带领，预备一颗安静的心。

¹¹⁰ 我在上海作调查时，到过很多主日教堂，一般都是男女信众夹杂而坐，并未分开。我就此询问刘执事，他告诉我，男女信徒分开而坐主要是避免男女之间的随意交谈，影响会堂秩序。这是真耶稣教会的聚会纪律，是按照耶稣教导的“凡事要按秩序规规矩矩地行”。

歌词，然后，就是她唱一句，信徒们跟着唱一句。这样循环领唱好几遍，最后，她会带着信徒们将这首赞美诗从头到尾唱一遍，显然，连起来唱的难度要比一句一句学唱要大得多，以至于有些跑调。不管怎样，信徒们都学习得很认真，尽管大部分信徒已是年纪老迈，声音有些干涩。教唱一直持续到上午9点，唱诗期间，后到的信徒们都一一找到座位坐下来。

主领人顾勇弟兄把鞋子脱下，放在施恩台旁边的台阶上，穿着袜子步入施恩台正中的麦克风前，对众信徒宣布：“请各位弟兄姊妹安静下来，今天上午的第一场安息聚会马上开始！”这时，挂在右边墙壁上的石英钟指到9点整。接着主领人宣布：“下面由老年诗班和青年诗班分别献唱。”先是有15位老年信徒排成列队，从教堂大厅左边的会议室里徐徐走出，每个人手里还拿着一本诗歌本。他们分成两排，站在施恩台的前面的阶梯上，正好处在教堂大厅的正中间。音乐一起，他们就开始大声唱赞美诗。这些老年唱诗班的成员在每周一下午的老年人团契都会花一些时间来练习唱诗，平时在家里也会自觉练习。他们的歌声明显要比开始学唱诗歌的信徒要嘹亮得多，唱得也熟练，很少跑调。唱完一首，有时需要唱两首诗歌，他们就从右边列队慢慢离开。接着，便是17个青年诗班的成员开始献唱。其实，青年诗班的个别成员会明显比老年诗班的成员年纪要大，有时甚至会有白发苍苍的老年信徒。刘执事告诉我，青年诗班人员不够，为了保持两个诗班献唱时的人数平衡，就会安排老年信徒加入到青年诗班。

诗歌献唱完，主领人宣布，要求全体信徒起立，唱诗《羡慕福地》。唱诗完毕，主领人就说：“下面，各位弟兄姊妹开始祷告。”信徒们纷纷跪在长椅上，也有少部分信徒将跪垫放在过道上，跪在过道上，开始祷告。祷告时，信徒们把眼闭上，将两手相握在胸前靠下的地方，口里不停地重复叫喊“哈利路亚”，约摸一分钟之后，便可进入方言祷告，整个教堂大厅里响起一片“滴答、滴答”的卷舌音，显得有些噪杂。林牧师经常用“初夏晚上池塘里青蛙的叫春声”来形容山口教堂的方言祷告，话语里充满了嘲讽和不屑。随着祷告的进行，大部分信徒都会出现全身颤抖或左右摇晃的动作。当祷告持续到5分钟时，主领人就会摇动一个铃铛，全场的祷告声嘎然而止，立刻安静下来。接着，主领人宣布休息五分钟。信徒们获得了一个互相交通的时间，不少信徒利用这个时间去到一楼大厅喝茶，或是上洗手间。

过一会，主领人再次把分数的众信徒召集起来，宣布进入上午的第二场聚会，首先是要求静默祷告，众信徒坐着低头默祷1分钟。然后主领人会说：“奉耶稣基督的名我们聚会，请弟兄姊妹起立，唱诗《圣徒美德》”，接着信徒再次跪下祷告约五分钟，随后才正式进入讲道时间。讲道一般是由教会的神职人员详细讲解《圣经》的某一章节或就某一主题（如怎样孝敬父母、如何爱人如己、为何要祛除偶像等）来演讲。有时会请某个同工或某个普通信徒上台为大家讲自己蒙恩的

见证，这时的讲道被称作证道。在讲道或证道的30分钟里，下面听道的信徒们听得十分认真，只有很少几个信徒在会场中走动。他们都捧着《圣经》，跟着提经人的宣告迅速地能翻阅到准确的指定章节。一次讲道需要查阅十多处经文，有时更多，要视讲道内容和讲道水平而定。很多信徒还随身带着笔记簿，把听道的重要内容认真地记载下来，以备回家后温习或日后查阅。

在上午约11点10分，讲道结束。主领人就会上台宣布：“上午聚会结束，下午1点开始聚会”。并安排“书院路组的煮饭，打扫卫生”。最后是逐一念诵求平安的信徒名单。主领人把事项报告完毕，信徒们再次站立唱诗，跪下祷告，上午的聚会才算正式结束。参加上午聚会的400多位信徒开始徐徐从分布在二楼大厅后面左边主楼梯和前面右边的分楼梯下到一楼大厅，轮到值班的书院路小组的八个成员在组长的带领下，开始清扫会场。一些信徒留下来将等待12点由教会免费供应的简单午餐，一些女信徒会赶回家料理家务活，安顿好家里丈夫或小孩之后，再于下午一点前赶到山口教堂参加下午的聚会。事实上，还有些信徒吃完饭就会离去，下午不再来聚会，或者那些赶回家吃饭的信徒由于家里事情也有可能缺席下午的聚会。下午的聚会人数一般会少于上午，但是，不会相差很多，一般也有300多人，有时会和上午的人数大致持平。这是因为有些上午在家里有事的信徒，下午就能抽出空来到教堂聚会。一般来说，山口教堂的每周六上午和下午的安息聚会都会维持在300人到500人左右的水平，除非遇上很糟糕的天气或重大节庆所导致的人数骤减或猛增。

下午的聚会程序和上午相差无几，除去没有唱诗班的献唱这个环节之外，整个聚会仍然以讲道、祷告、唱诗为主，一直到下午3点半聚会才结束。大部分信徒都会马上离开教堂，赶往家里或拐到邻近的菜市场为家人张罗晚餐，还有的急匆匆到其他地方去办事。只有一小部分信徒，约几十个人，会滞留在一楼大厅互相交流一些生活琐事，一些教会同工会与刘执事和杨长老讨论些工作安排。有时会有几个初信不久的慕道朋友被神职人员和同工邀请留下来给他们解答信仰上的困惑。交谈的气氛很和谐，也很热烈。神职人员会很耐心地回答他们所提出的任何疑问，哪怕是“你怎么证明这个世界存在上帝”这样的初级问题。站在旁边围观的几个“老”信徒也会很激动地插上几句话，甚至有的女信徒会噙着眼泪说上一大段关于自己如何信仰耶稣的见证故事，最后语重心长地拉着慕道友的手说：“这位弟兄，你真的要相信这个世界上的确有一位真神啊！”思想上经过一番激烈的争战，在教会浓厚的属灵气氛地感染下，一个很感性的慕道友往往会马上在神职人员的带领下作决志祷告，另几个慕道友显然更为理性，只是说：“等我们想清楚再说。”不管怎样，教会总是很欢迎这样有学识的年轻朋友来教会慕道。告别时，刘执事和其他信徒都会送他们到教堂大门前的马路上，向他们挥手告别，希望他们下次再来。

直到下午 5 点, 最后一个信徒终于离开。刘执事和杨长老拖着略微疲倦的身躯, 各自回到自己的房间, 开始准备晚餐。王德明照例将一楼大厅打扫一番, 然后将教堂大门合上。喧哗了一天的教堂, 这时终于重新归于沉寂。

在每周六的安息日前一天晚上, 教堂照例会有一场预备安息聚会¹¹¹。这个聚会还是以讲道、祷告、唱诗为主要内容, 时间大约为一个小时¹¹²。信徒们一般是自愿参加, 来参加这个聚会的信徒大多家里离教堂较近, 但时常会有远道的信徒骑着自行车或摩托车风尘仆仆地赶过来, 因为他们渴望来教会与神交通。

团契 (Fellowship, Communion)¹¹³ 是基督徒的基本生活模式, 意思是在基督里一同有份、彼此相交、一同参与。教会一般根据不同的年龄层次来安排各种团契生活, 以满足信徒们在信仰上的追求和灵性的渴望。山口教堂每周有两次团契活动, 分别为周一下午举行的老年人团契和周三晚上举行的中青年团契。其实, 两个团契的划分不是绝对的, 一些热衷于参加教会活动, 而又离教堂较近的信徒可能会同时参加两个团契。是否团契活动完全由信徒自愿决定, 教堂一般不会作硬性要求, 这点不同于周六的安息聚会。因此, 每次来教堂参加老年人团契和中青年团契的信徒人数不是很多, 一般不会超过 40 人。若是遭遇恶劣天气, 能够来的信徒更是寥寥可数。尽管如此, 山口教堂的团契活动总是会风雨无阻的坚持举行。教堂安排了两位团契负责人来专门分别带领这两个团契, 神职人员就毋须操劳。这当然是教堂给与同工发挥能力的好机会。团契负责人会有压力, 认为这是神交给她的任务。在一次中青年团契时, 这位年轻的负责人对大家说: “感谢神! 各位弟兄姊妹, 我为我们的团契祷告了不少, 我担任团契的负责, 祷告也好, 不祷告也好, 关键是团契的工作如果不能发展起来, 神都会来找我的麻烦。……” 团契活动的内容和安息日聚会差不多, 也有祷告、唱诗、讲道, 只是程序上不那么固定, 形式上也较活泼, 总体感觉没那么隆重肃穆, 更多的是欢

¹¹¹刘执事告诉我, 预备安息是有《圣经》条文根据的, 例如在《旧约》的《利未记》中第 23 章 32 节记载: 你们要守这日为安息圣日, 并要刻苦己心, 从这月初九晚上到次日晚上, 要守为安息日。因此, 安息日是从每天太阳下山至第二天太阳下山时止。每周五晚上就进入安息日, 教堂举办这场预备安息聚会, 目的是通过聚会来预备一颗敬虔的心, 消除任何私心杂念, 安静自己的心, 以便更好地崇拜主耶稣。

¹¹²下面是我对 2006 年元月 20 日晚上预备安息的聚会程序的记载, 具体如下:

1. 全体站立祷告;
2. 证道;
3. 主领人宣读求平安的信徒名单, 要全体信徒为他们祷告;
4. 全体起立, 唱赞美诗;
5. 全体跪在长凳子上, 方言祷告, 时间约 5 分钟;
6. 主领人摇铃, 祷告立刻停止;
7. 全体背诵主祷文;
8. 全体唱副歌;
9. 主领人宣布聚会结束。

¹¹³在圣餐礼的教训中, 除了强调纪念主的死之外, 其中最具有实践性的教训就是强调团契生活。保罗说: “我们所祝福的杯, 岂不是‘同领’基督的血吗? 我们所擘开的饼, 岂不是同领基督的身体吗? 我们虽多, 仍是一个饼, 一个身体, 因为我们都是分受这一个饼。” (林前 10: 16-17), 这段经文所强调的就是团契精神, 因为“同领”就是团契的意思。由于“团契”在中文的译字各有不同, 在《圣经》经文中具有相同含义的词语还有相交、交接、捐项、相通、有分、同有等。参见教堂内部资料《圣工手册》, 第 45 页。

声笑语。在团契进行时，信徒们可以随意走动，还有的在相互攀谈。一些信徒参加团契就是为了来和教友们聊天，散散心，甚至还认为可以有助于身体健康。正如一位老信徒对我所说：“…我们参加这个老年团契，其实就是老年人一起聚聚会，唱唱歌，祷告。唱歌和祷告可以帮我们老年人吐出人体里面的废气，吸收新鲜空气，叫做‘吐故纳新’，这也是符合科学道理的，这样有利于老人的身体健康，所以，你看，我们这里来聚会的老年人身体个个都还好吧”。有时前面同工在讲道，下面另一位同工会拿一袋糖果，逐个发放，每人两颗。我也得到了两颗糖。我好奇地轻声问他这有何意，他回答：“没什么特殊含义。就是为了调动大家的积极性，多来参加团契活动。呃！……这也表明教会的爱心，有福同享嘛！呵呵……”团契活动中最热闹的当属唱诗歌比赛了。在教唱一会诗歌之后，主领人会鼓励大家自愿地上前独自献唱。胆子较大的一般会上前为大家深情演绎一曲，唱得很投入。但听得出来，还是不太熟悉，有些跑调，尽管如此，下面的信徒们也往往会为这种大胆举动抱以热烈喝彩。信徒们在敬拜真神的同时，也找到了自娱自乐的最佳方式。因此，这种团契活动实际上验证了涂尔干所说的宗教具有娱乐性的论断，“倘若宗教没有给思想与活动的自由结合留有余地，没有给出玩耍、艺术以及所有能够使精神得到放松的娱乐留有余地，宗教也就不成为宗教了。因为在极其乏味的日常工作中，精神已经憔悴不堪了，正是出于此种原因，宗教才产生并成为必须。”（涂尔干，1999：501-502）

山口教堂的年度庆典是指教堂在每年固定时期所举办的大型宗教活动，主要包括年福节会和灵恩大会。

年福节会在每年大年初一的上午举行，举办年福节会的意义和目的在于“新春为一年之始，在此万象更新之时，举行新年聚会，乃为感谢神过去一年里对我们的施恩，并祈求神在新一的年里对我们的祝福。讲道人当劝勉会众弃旧换新、脱俗成圣。”¹¹⁴按信徒们的通俗讲法，年福节会就是“给耶稣拜年”。刘执事告诉我，实际上，年福节会的另一个主要目的就是向信徒的亲属、朋友传福音。在过年之前的安息聚会和团契上，讲道者会发出动员通知，请各位信徒尽量邀请他们的亲朋好友在大年初一这天来参加教会活动。教堂还专门制作了很多请柬，要求信徒分发给亲友。信徒们回家后会积极地向不信教的家人、亲戚或朋友传递教会的邀请信息，他们会眉飞色舞地把那天的场面描绘得如此地吸引人。通常这样的宣传活动收效不大，很多他们的亲友不为所动，甚至还会流露不耐烦甚至鄙夷的神情。但是，经过这些信徒的努力，总有一些人会被打动。结果，在初一那天来到教堂参加年福节会的人接近800人，意味着被信徒劝说来教堂“看热闹”的非信徒亲友占到了将近三成。其中不乏一些初次到教堂的亲友，他们突然身处这样洋溢着和谐和友爱的氛围中，很难不会有一番感触。

¹¹⁴ 参见教堂内部资料《圣工手册》，第128页。

几十位同工在攘攘的人群中穿梭，每人拿着一个食品袋，给每位莅临者分发几颗糖和一个苹果，然后会笑吟吟地送上一句：“耶稣祝福你！”上午九点时，主领人会用话筒把大家都召集到二楼大厅，请大家就座，年福节会这才正式开始。首先是全体低头默祷，接下来就会有乐队奏乐、诗班献唱、全体唱诗，然后就是跪地祷告。这时，主领人会提前说明“随信徒前来的慕道朋友们可以不祷告”。信徒们全部跪地开始祷告，一同前来的亲友坐着不动，静静地观看这种场面。也有个别的亲友也学着跪下来，低下头，双手相握在胸前，只是不知嘴里如何说。

接着，杨长老会给大家讲一场道，说上一些祝福的话语，最后会大声说：“愿一切荣耀全部归于在天上的真神，万有的主耶稣，直到永永远远！阿门！”十点半左右，聚会结束。全体会众在欢快的音乐声中慢慢离开教堂。一个在深圳打工、返乡过年的亲友说：“嗯，这个教堂搞得蛮热闹，明年回来我还来参加。”也有参加过这次年福节会的亲友，因此而对真耶稣教会发生兴趣，最终选择了皈依耶稣。

每年召开年福节会时，也是教堂筹集奉献金最多的时机。一般信徒都会怀着感恩的心情和良好的祝愿踊跃地往奉献箱投入金钱，一些慕道朋友也会跟随着他们的亲戚朋友奉献一定的金钱，因此，每年年福节会的奉献金额都能达到一万到两万元，大大促进了教会的自养活动。

灵恩大会是山口教堂一年中规模最大的宗教庆典。灵恩大会分为春季灵恩大会和秋季灵恩大会，分别在每年4月和11月举行。大会的目的为“一则可坚固信徒之信心，以收同心合意之效；另则特别祈求灵恩，显出神迹、奇事、异能，以证明本会所传之纯正真道，好引人悔改信主、弃假归真，完成主所托付之伟大使命。”大会的要点是“祈求灵恩，坚固信心，兴旺福音”。¹¹⁵每次大会召开时间约为4天，每天分上午、下午和晚上三场聚会，聚会的主要内容包括讲道、祷告求圣灵、唱诗歌等，在灵恩会期间还要为一部分受洗的信徒举办隆重的三大圣礼（浸礼、圣餐礼、洗脚礼）。在距每次大会召开还有一月有余之时，整个教堂就开始积极为大会各项工作忙碌起来。刘执事为此还要专门组织几次同工大会，讨论大会各种准备事项，涉及到讲道、圣礼、唱诗、音响、接待、保卫、后勤等事项，极为繁琐。最后，经过同工会议讨论并通过一份《山口教会春/秋季灵恩大会讲道安排表》，一份《山口教会春/秋季灵恩大会圣工安排表》，并制定了灵恩大会期间具体的作息时间。

我于06年4月和11月受邀参加了山口教堂举办的春秋两季灵恩大会，亲临了这两次的宗教活动的盛况。参加大会的信徒共有近1000人，除了本教堂的信徒之外，其余来自H市及周边县市各个真耶稣教会堂点。上午和下午两场聚会结束之后，信徒都在教堂里用餐，每次都要在教堂一层大厅摆上80桌到100桌饭菜。由于场地和条件有限，信徒们都是围着桌子站着吃饭，人挨着人，肩并着

¹¹⁵参见内部资料《圣工手册》，第130页。

肩,夹菜时都伸不开胳膊,我是头一次看到这么多人拥挤在一起用餐的热闹场面,但是秩序井然,没有发生任何哄抢、推挤等事情,基督教所讲的“荣神益人”与“爱人如己”的教义要求在这里发挥了重要的作用。

下面是我详细记载的一次灵恩大会全天(2006年11月2日)的活动过程。

上午聚会:

- 1、8: 30-8: 45 乐队奏乐表演
- 2、8: 45-8: 50 老年唱诗班献唱
- 3、8: 50-9: 00 中青年唱诗班献唱
- 4、9: 00-9: 15 万子湖教会唱诗班献唱
- 5、9: 15-9: 30 司会摇铃,全场低头为聚会默祷。全体起立唱诗。一同跪下祷告。
- 6、9: 30-10: 10 刘执事证道《末世真教会》
- 7、10: 10-10: 20 全体起立唱诗。一同跪下祷告。
- 8、10: 20-10: 35 全体休息,上午第一场聚会结束。
- 9、10: 35-11: 30 李姊妹证道《得圣灵的好处》
- 10、11: 30-11: 55 全体跪下求圣灵。

下午聚会:

- 11、12: 45-13: 00 司会摇铃,全场低头为聚会默祷。全体起立唱诗。一同跪下祷告。
- 12、13: 00-14: 30 何弟兄证道《信仰的根基》
- 13、14: 30-14: 50 全体起立唱诗。一同跪下祷告。
- 14、14: 50-15: 15 全体休息,下午第一场聚会结束。
- 15、15: 15-16: 30 李姊妹证道《得圣灵的好处》
- 16、16: 30-17: 15 全体跪下求圣灵。

晚上聚会:

- 17、19: 15-19: 30 司会摇铃,全场低头为聚会默祷。全体起立唱诗。一同跪下祷告。
- 18、19: 30-20: 10 夏姊妹证道《祷告求圣灵》
- 19、20: 10-20: 20 全体起立唱诗。一同跪下祷告。
- 16、20: 20-21: 20 全体跪下求圣灵。

隆重的灵恩大会终于在第四天中午落下帷幕。第四天午餐后,从邻近县市过来的信徒收拾行李准备返回。这时教堂的管乐队成员统一身着一套白色礼服,分立教堂大门两边,开始奏响起《主为你护航》,这是一首专为送行而写的赞美诗歌。信徒们开始在雄壮的乐曲声中,徐徐走出教堂。一些信徒禁不住留下了激

动的泪水。不少信徒三三两两地逗留在教堂门口，亲密地交谈，互相道别时会说：“希望下次灵恩大会时又能见到你。愿神祝福你，阿门！”这种依依惜别的情景要持续到下午三、四点，马路对面一排小商店的店主们，也会走出店面来站在马路边上，透过穿梭的车流，用奇怪的眼光看着这些举止言行有些特异的人们，在议论着什么。

一年两度的灵恩大会是山口教堂最盛大、最隆重的宗教聚会活动，也是为众多信徒所盼望的“增加灵性”的好机会。信徒们每每和我聊起灵恩大会，他们就会向我描述大会的活动有多么丰富、教堂有多么热闹、人群有多么拥挤，还会给我讲述出现的神迹奇事，话语中充满着激动和喜悦，神情也是显得十分自豪，“你看，因为我们信的是真道，神就看顾我们教会，我们真教会真的是福音兴旺呢。每年的灵恩大会好多人哦，真的热闹。”就连湖区教堂的一些信徒也对山口教堂的灵恩大会表示出了羡慕和赞美之词：“他们的灵恩大会还是开得好，人多又热闹，秩序也维持得好，搞得影响还蛮大的。”

我们可以看到，山口教堂举行的大型宗教活动，促进了信徒之间在灵性上的充分交流，也通过密集的宗教仪式强化了信徒对本教会教规教义的认同，为增强教会内部的凝聚力起到了很重要的整合作用。而且这种大型宗教聚会的神圣仪式和热闹场面，给每一位参与者留下了深刻的印象，并在信徒之中影响甚广。他们往往会将本教会的大型宗教活动与其他基督教堂之间相比较，而把它视为本教会至高权威的一种表达方式，不仅可以成为信徒们在闲谈时的符号资本，而且突出了本教会与其他教会之间的差异，从而加强了对本教会权威的认同。

第二节 宗教仪式

我们从前小节的描写中，可以看到，无论是日常聚会，还是年度庆典，祷告、唱诗、讲道是山口教堂里最常见的三种宗教仪式。几乎每次信徒的聚会，都会交错展开着祷告、唱诗、讲道这三种宗教仪式。宗教仪式中往往凝结着大量象征符号，这些象征符号的作用在于，它不仅保证了某些情感的依托或宣泄，而且在我看来，更为重要的一点是，它满足了宗教在每个信徒潜意识里所烙下的一种威慑力，一种敬畏感，一种向心力，因此，宗教仪式可以说就是一种象征权威。

据教会传道人介绍，祷告是指信徒同神的一种交流，比如向神的倾诉、要求、祝福、赞美、忏悔等。祷告可分为两种：悟性祷告与灵性祷告。悟性祷告是指用我们平常的话语来与神交流，而灵性祷告亦可称为灵言祷告、方言祷告，是指受圣灵充满的信徒说出的一种别人听不懂的语言，这种语言不是指地方性的方言，而是指在圣灵感动下向神倾吐的话语。这种方言祷告只有神能明白，祷告者本人也不能知道自己所说的话语意思。对于追求功利、向往神迹的中国信徒来说，高深莫测、迂回曲折的神学解释都不如具有亲身体验人神沟通的仪式来得实际，恐

怕最为信徒所接纳的仪式就是“方言祷告”了。

山口教堂的信徒极为强调“方言祷告”，因为他们坚信“能说方言是得着圣灵的凭据”。这在五旬节派认为是天上的清洁语言 (heavenly language)，证明信徒被神的灵所充满 (spirit-filled)，如同基督教会建立初期的信徒经验。这种“舌音方言”是一连串难以明白的语音，大部分信徒虽不明了其涵义却会有一些情绪上的喜悦和感动，并会确信这是与神更为接近的管道。因此，五旬节教派要求每一个信徒都要追求圣灵浸而说出方言，惟有如此信徒才真正地算是基督教的皈依者，生命才会有转变 (Gerlach&Hine, 1970:2-3)。山口教堂这种强调“方言祷告”和“求圣灵”教义要求，就如同韦伯所说的“仪式性救赎”，即“特别是当它将一般信徒限制于旁观者的角色，或将这些人的参与限制于简单的或本质上被动性的操作上，并且，特别是当它将仪式的心情尽可能地升华为衷心不二的皈依时，它便会将重点置于虔诚的刹那一刻的‘心境’上，而此种心境似乎即确证了救赎” (韦伯, 2005: 191)。

在祷告时，信徒们纷纷跪在长椅上。也有信徒将跪垫置于过道而跪下，甚至有些信徒不用跪垫直接跪在地板上开始祷告。祷告过程中，信徒们把眼闭上，将两手相握在胸前靠下的地方，口里不停地重复叫喊“哈利路亚” (赞美耶和华之意)。约摸一分钟之后，便可进入方言祷告，整个教堂大厅里响起一片“啰啰啰”的卷舌音，显得有些噪杂。林牧师经常用“初夏晚上池塘里青蛙的叫春声”来形容山口教堂的方言祷告，话语里充满了嘲讽和不屑。随着祷告的进行，很多信徒会进入一种“神迷”状态。他们或双手在胸前以水平方向前后不停地抖动，或双手在胸前垂直上下抖动，同时肩膀有节律地左右或前后晃动，看起来近似一种抽搐。在噪杂的会堂中，还能依稀听到一些女信徒哭泣的声音，她们流着眼泪在向神悔罪，求神赐给她们圣灵。当祷告持续到5分钟时，主领人就会摇动一个铃铛，全场的祷告声嘎然而止，立刻安静下来。

在山口教堂的灵恩大会期间，每天分别在上午、下午和晚上安排三次祷告求圣灵仪式，每次时间都在30分钟以上。每次当司会宣布开始求圣灵时，信徒们都争先恐后地拿着跪垫几乎是跑到会堂前面长椅与施恩台前的过道上，跪在地上开始迫切地求圣灵。在会堂前面约有一条约3米宽、15米长的过道，每次能容纳大约200名信徒跪下祷告，但是每次上前来求圣灵的信徒太多，前面的过道上被信徒挤得密密麻麻，不便于按手人员进入到信徒中。6位为祷告求圣灵的按手人员站在信徒中间，逐一为信徒按手祷告，帮助他们求圣灵。整个会堂里都是“哈利路亚”的声音，还夹杂着“啰啰啰”的卷舌音，会堂里的空气似乎都被搅热了。按手人员将左右两只手掌分别同时放在两位信徒的头上，不同的抖动，并口里不停为信徒祷告，求神赐给他们圣灵。当按手人员来到信徒面前，信徒明显地情绪激动起来，口里喊“哈利路亚”的音量开始提高，浑身开始剧烈颤抖。

山口教堂还在一周中没有聚会的那天下午安排了一个专门的祷告活动，用来纪念主耶稣基督钉十字架，因此名为申初祷告¹¹⁶。这个祷告活动是自发进行的，教会不做任何限定，因此人数不太固定，有多有少，这个仪式时间约为半个小时¹¹⁷。

我曾就方言祷告询问过王德明，他解释道“方言祷告，确实是圣灵感动而发的，我们祷告有时候可以持续半个小时，但口里不会感觉干，祷告时，不停的有口水产生，可以滋润喉咙。如果不是圣灵感动，故意卷起舌头祷告，肯定会感觉口干舌燥，很不舒服。”我在访谈中，也曾向一位年轻女信徒询问“求到圣灵时有什么感觉”，她特兴奋地向我描述第一次求到圣灵时的感受：“几个姊妹帮我按手祷告求圣灵，我突然感到圣灵临到我身上，舌头开始不自觉地卷起来，浑身禁不住开始颤抖，并且顿时抑制不住，眼泪就流了出来。但是心里感到无比的喜乐，那种感觉真的无法用言语形容，只有当你亲身体会才能晓得这种感觉。”另一位男信徒向我如此描述他方言祷告时的感受：“有时候，求到圣灵的时候，会感到一股凉气从头顶往脚下贯透全身，就好像六月的炎热天气时候，将一桶凉水从头顶浇灌下来，那种感觉特别舒服，并且呀，心里也十分高兴。”

韦伯在《新教伦理与资本主义精神》这本经典论著中，认为正是由于新教徒把尘世的工作业绩作为被上帝拣选的“恩宠确证”¹¹⁸，从而合理地论证了新教伦理是西方资本主义发展的重要因素。而山口教堂的信徒们却把能否“说方言”当作了一种他们认为最重要的“恩宠确证”，这会不会削弱了宗教伦理对现实生活的改造力度？这不得不令人深思。我想起了吴飞（2001）在一个华北天主教村落的研究中，也曾发现天主教徒的日常生活理路中很难见到宗教伦理的烙印，他把原因归结为天主教宗教实践技术的失却¹¹⁹。由此看来，山口教堂面临着同样的问题。不过，毋庸置疑的一点是，正是这种“方言祷告”仪式成为了山口教堂的重要权威资源，极大地提升了山口教堂的权威地位，使得它在和湖区教堂的竞争中

¹¹⁶据福音书记载，耶稣是正午时分被钉十字架的，直到申初（大概下午3时）流血而死，所以，在下午3点举行申初祷告来纪念主耶稣的死。

¹¹⁷我多次参加山口教堂下午的申初祷告。下面是我记载的一次申初祷告全过程，时间为2006年2月20日：

1. 主领人：摇铃，宣布祷告开始。共计21名信徒面向墙壁站立。
2. 站立唱诗；
3. 跪下祷告，均以一圆形布垫放于膝下。祷告时间较长，约为20分钟。
4. 跪着诵读主祷文，唱副歌；
5. 结束。

¹¹⁸在或许能导出救赎方法论的无数的主观内在状态之中，有少数一些最终显现出其具有根本的中心重要性，这不只是因为它们展现出各种非日常性的心-身状态，而更因为它们本身意味着确实而持续地特殊的宗教救赎财，此即恩宠确证——“救赎确证”、“恩宠不移”。恩宠确证可以是较具神秘主义色彩的，也可以较具行动性伦理色彩的。但无论如何，它都意味着对生活态度有意识持有一种持续的、统一的基本立场（韦伯，2005：201）。

¹¹⁹现代天主教除了各种仪式外，几乎没有为教友提供很多灵体技术，伦理性的梅瑟十戒虽然重要，却得不到一套技术性的保障，而且总是被卷进中国传统的伦理叙事中。我们对比韦伯对禁欲、天职等观念的讨论，将会看到，由于宗教实践技术的缺乏，伦理性的十戒也只能成为浮在水面上的光影，无法成为实在的实践技术，很难改变教友们的日常生活；教友们所遵循的伦理，与大教人还是没有根本的区别（吴飞，2001：39）。

处于优势的一个重要因素，这点我们会在第七章的论述中可以清楚的看到。

唱赞美诗（简称为唱诗）是由祷告深化而演化出来的宗教礼仪，且带有较为浓厚的世俗色彩，赞美诗歌的内容多为对神的称颂、感谢、祈求等。基督教认为，赞美诗歌的功用主要有如下几点：（1）诗歌是崇拜的重要项目之一；（2）是信徒团契的最好工具；（3）陶冶并激发个人的心灵；（4）是培灵布道的最强的能力；（5）诗歌可以增加人的能力（吴明节，1978：117）。

唱诗一般分为全体齐唱和诗班献唱两种形式。在教堂聚会过程中，通常会有多次全体齐唱赞美诗歌。每次唱诗时，全体信徒一般会被要求站立起来，端着诗歌本，大声诵唱。信徒唱诗时，尽管歌喉不那么动听，有时还跑调，但他们唱诗时的情感是丰富而真挚的，就像一个女信徒对我所说：“唱诗歌就是用歌声来表达神的伟大，神的全能，我们来歌颂他，赞美他。”在一次诵唱《最知心的朋友》时，我目睹了一些女信徒从头到尾饱含着热泪。甚至有信徒在唱完后，竟然泣不成声，那场景确实感人至深。团契活动中最热闹的当属唱诗歌比赛了。在教唱一会诗歌之后，主领人会鼓励大家自愿地上前独自献唱。胆子较大的一般会上前为大家深情演绎一曲，唱得很投入。但听得出来，还是不太熟悉，有些跑调。尽管如此，下面的信徒们也往往会为这种大胆举动抱以热烈喝彩。信徒们在敬拜真神的同时，也找到了自娱自乐的最佳方式。

在每次安息聚会的第一场聚会之初，一般会有诗班献唱。在灵恩大会期间也会安排大型的诗班献唱表演。这时，诗班成员统一穿上教堂专门定制的纯白色、大红领礼服，人手捧着一个诗歌本，分成两排，站在施恩台的前面的阶梯上，面向全体会众。这些诗班成员较之于一般信徒的声乐水平要稍高，加上平时有专门的练习时间，他们的献唱显然要有些专业水准，声音高亢而整齐，错落而有致。

讲道是基督教堂在举行公众崇拜仪式时由具有讲道资格的讲道员对《圣经》经文的解释。按照布迪厄的说法，权威话语（例如报告、布道等）的特殊性在于，它不仅需要被理解（在某些时候它虽然没有被理解但是仍然具有力量），而且它仅在被认可为权威话语的时候才能发挥其特殊的效果。这种认可——无论是否伴随着理解——只是在特定条件下以一种被认为理所当然的方式给予的，也就是说，这些条件界定了合法的用法：它必须由法律许可这样做的人说出，即拥有权杖的人，被认知为能够生产和被许可能够生产这种特殊类别的话语的人：牧师、教师、诗人等；它必须在合法的环境中说出，也就是说它必须在合法的接收者面前说出；最后它必须按照合法的形式说出（皮埃尔·布尔迪厄，2005：88-89）。那么，教堂里的讲道即就是拥有权杖的人（讲道人）在合法的环境下（教堂），在合法的接收者（信徒）面前按照合法的形式（源于《圣经》）说出的“权威话语”。

在山口教堂的讲道一般是由教会的神职人员¹²⁰详细讲解《圣经》的某一章节或就某一主题（如怎样孝敬父母、如何爱人如己、为何要祛除偶像等）来演讲。有时会请某个同工或某个普通信徒上台为大家讲自己蒙恩的见证，这时的讲道被称作证道。讲道作为一种宗教仪式，包括讲道者和听道者双方构成的互动关系。在每周的例行聚会和团契上必定有讲道仪式，而在年度宗教庆典，尤其是灵恩大会期间，讲道仪式是一项重要内容。

讲道的时间一般在 30 分钟左右。在讲道过程中，下面听道的信徒们被要求认真聆听，不得随意走动或交头接耳。会堂里除了讲道员的声音，下面听道的信徒鸦雀无声，整个会堂显得秩序井然，庄严肃穆。讲道员一般会结合特定的时间或事件来精心准备讲道内容。例如，在新年之后的第一次安息聚会时，讲道员会以《脱去旧人穿上新人》¹²¹为题来劝勉众信徒在新的一年里悔改自己的罪过，坚定自己的信心。在“鬼节”（当地的农历七月十五日）将要到来之际，教堂会安排一场题为《与魔鬼争战》¹²²的讲道，告诚信徒们千万不能违背诫命去烧香、磕头、拜偶像。如果遇到异端盛行的时候，传道员通常会及时演讲一场《认清异端》¹²³，通过详细剖析异端邪说的“阴谋诡计”，给信徒们以警醒。每次灵恩大会期间，在举行浸礼、洗脚礼、圣餐礼三大圣礼之前，都会有一场对应的讲道来阐明圣礼的意义和重要性。信徒们都会听得十分认真，偶尔会有几个信徒在会场中走动。他们都捧着《圣经》，跟着提经人的宣告迅速地能翻阅到准确的指定章节。一次讲道需要查阅十多处经文，有时更多，要视讲道内容和讲道水平而定。很多信徒还随身带着笔记簿，把听道的重要内容认真地记载下来，以备回家后温习或日后查阅。一些老年信徒，戴着老花眼镜，也在极为认真地查阅经文或一字一画地作好笔记。

浸礼、洗脚礼、圣餐礼是真耶稣教会的三种规定圣礼¹²⁴，这三种圣礼只有在每年召开的春季和秋季灵恩大会¹²⁵期间才会举行。

真耶稣教会认为洗礼是赦罪、重生的典礼，也是得救必经的途径¹²⁶。信

¹²⁰在教会里，只有经过按立认可的神职人员和教会批准的义工传道员才能上台讲道。因此，在山口教堂，刘执事、杨长老和他夫人冷执事、陈执事这四个神职人员，再加上八九个义工传道员具有讲道资格。出于教会发展需要，加上现有神职人员数量有限，教堂会培养和甄选一些普通信徒成为教堂的义工传道员。要成为义工传道员，一般需如下几个标准：一是信仰时间较长、信心比较坚定，二是能信守神的真道，能以身作则，三是身体健康、口齿伶俐。在义工传道员第一次讲道之前，须经在教堂召开的同工会议上的试讲，通过以后才能正式上台讲道。一般，一个由教会新批准的义工传道员在刚开始的一段时间内，每次讲道之前都得接受这种试讲道考核。这段考核时间因人而异，主要看新义工传道员的演讲技巧的熟练程度，但一般也要经过四次试讲道考核，以后才能免于这种考核而能直接上台讲道。

¹²¹此讲章是根据《圣经·新约》《以弗所书》第 4 章《旧人和新人》。

¹²²此讲章是根据《圣经·新约》弗 6：10-18

¹²³此讲章是根据《圣经·新约》太 24：23-27

¹²⁴他们认为，确定圣礼的要件有三条：一、主曾留下榜样；二、主吩咐门徒去行、三、与得救相关。参见教堂内部资料《信徒生活手册》，第 62 页。主日教会与此不一样，只有浸礼和圣餐礼两种圣礼，而没有洗脚礼。

¹²⁵关于春秋两季灵恩大会的情况，下面的第三节将会详细介绍。

¹²⁶参见亚十三 1；可十六 16；徒二 38；廿二 16；约三 1-5；多三 5。

徒接受洗礼，意味着获得新的生命，就是人类学所讲的一种“通过仪式”¹²⁷。真耶稣教会强调的洗礼必须是“活水施洗”，即必须到教堂外面流动的活水江河中进行施洗，故又称“大水洗”。

山口教堂每年在春秋两季的灵恩大会期间举行两次洗礼。在灵恩大会进行到第三天的上午，通常会安排一场题目为《洗礼》的讲道，由杨长老演讲。杨长老会引用很多《圣经》经文来重点解释洗礼的含义，洗礼与得救的关系，并会详细论述真耶稣教会为何要坚持“活水施洗”而与其他教会有所区别。

下午两点多，教堂预定的中巴车会准时停在教堂门口，一般是两台。除了受洗的几十名信徒之外，加上乐队成员、施洗人员、牵洗人员及其他工作人员，人数会接近60人。只能限坐20人的两台中巴车往往被塞得满满的，大部分人只能站着。施洗时搭建临时更衣架所用铁棒、帆布、绳子等设施也悉数搬运上车。经过四十分钟的路程，汽车来到H市郊外的一个白沙河边。这里以前是个轮渡，以河命名为白沙轮渡。白沙轮渡为市区与下面乡镇的重要交通纽带，也是H市与其他邻近县市连通的必经交通要道。前几年，为了加快对外经济发展，市政府和省政府共同投资，在白沙河的另一边新修了一座大桥，来往车辆就从新修的大桥上过了，昔日繁忙热闹的白沙轮渡如今变得很安静，还有点荒凉。幸好，前年一个私人投资的造船厂在这里开工，这里又开始变得有点热闹。时常会有附近的村民带着小孩来观看躺在河边、等待下水的大铁船。中巴车的到来，又会引起附近村民们的好奇，都会赶过来看热闹。一下车，工作人员就忙开了。几个人在岸边开始搭建更衣架。一个人下水试探水温与深浅，确定好施洗时的位置。乐队列在一旁，开始吹号和敲鼓。主洗者是刘执事或杨长老，一般还会请一名年轻同工担任副洗。一切准备就绪之后，主洗者宣布所有受洗者及随行弟兄姊妹低头为这次洗礼祷告。祷告约5分钟后，将要受洗的信徒开始分别到临时搭建的男、女更衣架里脱掉外衣和鞋子，只穿着薄薄的内衣，排队站在河岸边，等候接受洗礼。主洗者与副洗者以及所有牵洗人员都穿上白色的圣礼服，准备下水。主洗者与副洗者开始下水走到预先确定的施洗区域，刚好水面齐腰。其他10名牵系人员分成两队，每队5人，分列两旁，刚好从主洗者与副洗者所站位置一直延伸至岸边，形成两组人墙。其队形以主洗者与副洗者为顶点，以两列牵洗者为两腰，恰好类似一个等腰三角形。

信徒开始慢慢走下水，在牵洗人员的搀扶下，走到主洗者与副洗者之间。主洗者与副洗者分左右搀扶其腋下，受洗者跪在水中，双手拱于胸前，闭目悔改。

¹²⁷ “通过仪式”是人类学家范·加内普在名著《通过仪式》(Rites of Passage)一书所提出的一个重要概念，通过仪式包括三个阶段，即分离、过渡、融合。他进而提出人类的经验是由不同的阶段组成的，从一个群体过渡到另一个群体，从一种状态到另一种状态。而通过仪式即各种庆典则往往包含了分离—过渡—融合三个阶段。在此基础上，另一位象征人类学家特纳发展了更为完善的仪式理论，进一步提出了“阈限”(Liminality)、“融合”(Communitas)等重要概念。“通过仪式”的三阶段理论已经被人类学、宗教学、社会学等许多学科采纳并加以详细的阐发，对仪式研究、象征研究都产生了重大的影响。参见(特纳，2006)前言部分。

然后，主洗者大呼一声“奉主耶稣圣名给你施洗”，将受洗者头部迅速按入水中，又迅速扶起，旁边牵洗者立刻用准备好的毛巾将受洗者脸上的水迹擦拭干净，然后牵洗人员将其引导回到岸边。这时，在岸边等候的另一名受洗者接着走入水中，接受施洗。春天和秋天的河水有点凉，信徒们刚下水时都会冷不丁地哆嗦一下。他们上岸后，当我询问他们感觉怎样时，他们都会说“感谢圣灵的带领，一点也不觉得冷。”整个施洗过程中，乐队都在岸边起劲地演奏赞美诗，一曲接一曲，一直到全部信徒受洗完毕。一些住在附近的村民，带着孩子围在岸边观看，他们显然是被悦耳的音乐声和奇特的仪式所吸引。在铁船上忙碌的工人们也停下手中的活儿，叼着一支香烟，脸上写满困惑¹²⁸。

主洗者杨长老已有 70 多岁，每次施洗在齐腰深的水中站立有近一个小时。当我询问他的感觉时，他笑着对我说“不冷，不冷。以前政府不让我们到大河施洗的时候，我们经常半夜偷偷到洞庭湖里去施洗。有时候是冬天，天寒地冻的。我们要把河面冻结的冰块敲碎了，弄成一个洞口来，然后站在冰水中，一站就是一个多小时。我从来不觉得冷。这真是有圣灵的带领。不然肯定会冷得受不了。”

施洗完毕，将会是下午 5 时许，大家收拾好行李，坐车返回教堂吃晚饭。洗脚圣礼将会在当天晚上进行。

根据真耶稣教会的“十大信条”中第六条之规定：信洗脚礼系与主有分，及教训相爱、圣洁、谦卑、服事、饶恕之典礼。每一个受浸者，要奉主耶稣的名给予洗脚一次；至于彼此洗脚，必要时亦可行之¹²⁹。在接受洗礼之后的信徒都必须接受洗脚礼。所以，洗脚礼的举行必定在每次进行施洗圣礼之后，在举办圣餐礼之前。我于 06 年 3 月 31 日晚，在山口教堂观察到了一次洗脚礼仪式，全过程记载如下：

¹²⁸ 06 年的春季灵恩大会期间，我全程参观了 3 月 31 下午的洗礼仪式。下面是我与一位造船工人的对话：

问：“你们知道这是搞么子活动吗？”

答：不晓得这是搞么子。你晓得吗？

问：这是基督教在进行洗礼活动。

答：哦。我开始还以为是在搞什么放甲鱼的活动呢。基督教是么子教呀？洗礼是不是就是到河里洗个澡呀？

在观看施洗的过程中，一位旁观的妇女问我：“你们这个受洗要什么条件？受洗是不是要颁发一个什么证书或奖状呀？”

在施洗圣礼完毕，返回的路上，渡口旁边的一家居民门前，有几个妇女正在玩扑克牌。我走上前跟他们聊天：

问：你们是住在这里的吧？

答：是呀

问：那你们以前看到过这种活动吗？

答：怎么冒看到？他们每年好像要到渡口来搞几次这样的活动。我们都看过好几次了。

问：那你们知道这是搞什么活动不？

答：不太明白。我从来冒进过教堂，对这个没兴趣。只晓得他们是信教的人。

答：（另一抱小孩的妇女插话）他们信教的应该不抽烟、不打牌吧？

答：（一个打牌的女人说）我有个舅舅就是信教的。怎么不打牌、不抽烟？他不照样作。

问：那你舅舅信的是什么教？

答：恩... 不晓得，反正是信教的。

¹²⁹ 参见教堂内部资料《圣工手册》，第 4 页。洗脚圣礼直接源于在《圣经》中耶稣为门徒洗脚的故事（约 13: 8）。另外，《圣经》上还有多处主藉着洗脚留下的各种教训，参见约 13: 1, 34; 约 13: 10-11; 箴 4: 26; 提后 2: 19; 太 20: 25-28; 西 3: 13 等。

- ①司会人员通知：所有今天受洗的弟兄姊妹都坐在会堂最前排的座位上。弟兄坐右边，姊妹坐左边。并逐一点名，核对人数。
- ②司会摇铃，示意晚上聚会开始，请全体会众为晚上聚会低头默祷。
- ③司会：奉耶稣基督圣名开始聚会。大家唱诗 295 首《洗脚礼》。
- ④全体跪下祷告。
- ⑤冷执事讲道，题目为《洗脚礼》。
- ⑥全体起立唱诗，然后全体跪下祷告。
- ⑦杨长老为男洗脚，祝姊妹为女洗脚，开始为信徒施行洗脚礼。

施行洗脚礼的人员分为男洗脚与女洗脚，分别为男信徒与女信徒施行洗脚礼。在施行洗脚礼时，受洗者坐在会堂最前排的座位上，预先脱掉两只脚上的鞋袜，等候施洗者为其洗脚。有些信徒闭上双眼，口中念念有词，在不停祷告。男女施洗者腰间都束有一条白毛巾，白毛巾有一头很长，留在施洗者手里。男女施洗者各人端着一盆¹³⁰清水，然后跪在地上。在每洗一人脚之前，施洗者都会口里念诵“奉主耶稣圣名给你洗脚”。然后开始用手为信徒的两只脚一一清洗。洗完后就用留在手头的白毛巾擦拭干净。就着这一盆清水，为所有的男女信徒施行洗脚礼。受洗脚礼者当将之视为如蒙主耶稣之洗脚。当施洗者为信徒洗脚时，一些信徒格外兴奋，异常激动，禁不住大喊“哈利路亚”，甚至流下眼泪。这次总共有 35 位信徒结束洗脚礼，洗脚的时间约为 30 分钟。

当我在为洗脚礼进行拍照时，陈姊妹过来对我说，“你最好要拍洗脚的盆里，洗脚盆里可能会出现奇妙的东西。”第二天，她拿了两张照片给我看，都是前年在教堂施行洗脚礼时所照的相片。她向我一一解释：有一张相片上，放在盆里的一只脚上，可以清晰地看到有一层黄色的东西裹在上面，好像是一层泥巴，样式看起来似乎是那只脚上穿着一双草鞋。另一张相片中，洗脚盆里的水是暗红色，水面还呈现一圈一圈的水纹。她说这都是神的奇妙之处，显出的是神的异像。

接下来的一天将进入灵恩大会的第四天日程。这天上午的一个主要仪式便是领受圣餐。

根据真耶稣教会的“十大信条”中第七条之规定：信圣餐为纪念主死，同领主肉、主血，与主联合，能得永生。在末日复活之典礼。要时常举行，但必须用一个无酵饼及葡萄汁举办之¹³¹。圣餐礼一般会安排在上场的第二场聚会举行。在第一场聚会期间，王德明在二楼大厅旁的储备室正在忙碌着制作圣餐饼，他给我介绍圣餐饼的制作过程：首先用水和面粉调和，揉出筋来。面粉要用高筋或中筋，韧性比较强。要注意面粉的用量，视人数多寡而定。若是三百人，半公斤就够了，

¹³⁰ 洗脚礼所用的面盆和毛巾都是教堂平时准备的专用物品，平时都有专人看管，不可俗用。

¹³¹ 参见教堂内部资料《圣工手册》，第 4 页。主在逾越节的筵席上设立的圣餐礼，他所祝谢的是无酵饼（路 22：14-20、7；出 12：17-18）。用无酵饼，因为酵表征罪，无酵饼表征主的身體圣洁无罪（林前 5：6-8）。只用一个饼，因为基督的身体只有一个，一个饼表征教会在基督里的一体关系（林前 10：17）。

依此类推。然后，半公斤的面粉大约用一碗水(约 300 克,即六大两左右)调和,揉后以不粘手为度。揉好后,做成圆盘形,放在煎盘上,用文火烤,经常翻过面,直到两面都熟透为止。

还有几位姊妹在帮着往每个圣餐杯里倒上葡萄汁,然后将盛有葡萄汁的圣餐杯整齐地摆放在一个托盘里。五百只圣餐杯要用上二十五个托盘,这些托盘可以一个接一个地码放在一起。她们也向我讲解了葡萄汁制作过程:一定要用葡萄汁,不能用葡萄酒代替,因为酒是发过酵的。首先将从市场上购买的鲜葡萄洗净,然后放入果汁机,打出汁来,过滤待用。也可直接用纱布包住葡萄挤出汁来。葡萄汁也可用葡萄干制作,先往葡萄干里加入一点水泡浸,用果汁机打碎,以文火煮出汁来,过滤待用。

在正式举行圣餐礼之前,先由主领人刘执事为大家讲一场道,题目为《圣餐礼》。他会详细解释圣餐礼的含义和重要性,提醒信徒们在领受圣餐之先,省察自己有无犯罪,以免辜负主恩,吃喝自己的罪(林前:11:28),并会强调只有已经领受“合法”洗礼(即活水洗礼)的人才能领受圣餐。

主领人讲完了道理,须转身背向讲台桌举饼跪下,开始祝谢圣餐饼,并要求群体会众同时跪下默祷感恩。主领人祝谢饼时会说:“奉主耶稣的名祝谢:主啊!我们感谢你!颂赞你!你爱我们,为我们舍己在十字架上,我们在你的恩典下享受你的救恩。我们是软弱的人,需要领受你属灵的食物来坚固我们。但愿照主你的话使这个无酵饼灵化为祢我的肉,使我们领受后灵性刚强,并且在你里面更加团结,成为一体,荣耀你的圣名,阿们!”祝谢完,主领人便恭敬地以双手将饼掰开,分成很多份一块块的薄饼,放在很多小盘里。掰饼时,信徒跪着同唱赞美诗。掰饼后,主领人将碎饼交分送者时,当对信徒说:“这是主耶稣的身体,为我们舍的,当感谢领受”。十多位同工端着盛有圣餐饼的小盘子,来到每一位信徒面前,信徒将圣餐饼拈在手心里,先低头默祷,然后将圣餐饼送入口中吃掉。

接着是祝谢圣杯及领圣杯,整个仪式的程序与领圣餐饼完全一致。只不过主领人在祝谢圣杯时会说:“奉主耶稣的名祝谢:主啊!我们已经领受了你的肉,愿主照你自己的话使这葡萄汁灵化为你的血,使我们领受后灵性刚强,能在你的里面站立得稳,以成全你的美意,阿们!”交付送者时,当对会众说:“这是主耶稣的宝血,为我们流出来的,当感谢领受。”

早期的人类学家涂尔干(Durkheim)(1999)和功能主义社会人类学家拉德克利夫-布朗(Radcliffe-Brown)(2002)都认为,仪式具有增强集体情绪和社会整合现象的作用。马歇尔构造了有关仪式活动的综合理论模型——仪式实践论(the theory of ritual practice)。在马歇尔的模式里,仪式活动有两个基本元素:仪式给参与者创造的共在场景(co-presence)和仪式实践(ritual practices)或仪轨,有种种社会心理过程和机制,渗透其中

(Marshall, 2002:360-380)。首先是共在情景。共在,通过群体界定、人际比较和群体极化(group polarization),对信念有直接效果;共在又通过依恋、相似性和最简范畴化(mere categorization)等社会心理机制,对隶属感有直接效果;共在,同时还会激发其他重要的社会心理过程,如去个体化(deindividuation)、生理唤醒(arousal)和社会促进(social facilitation),以及从众(conformity)和心理感染(mental contagion),对仪式参与者的认知、情感和行为所有方面,都有显著影响(Marshall, 2002:361-363)。其次是仪式实践。马歇尔明确主张,在共有情景中,参与者在面对反常(anomaly)、过渡(transitions)、或更新(renewals)事件时,他们总得做点什么(Marshall, 2002:363-368)。在仪式实践的表演中,参与者对自身和同伴行为的不当归因(misattribution),他们所体验的认知失调(cognitive dissonance),以及对自身和同伴行为的自我知觉(self-perception)等,都极大地强化宗教信仰和隶属感。

在庄重而神圣的宗教仪式中,参与者通过共有情景和仪式实践,能超越世俗的羁绊,体验到超验的价值,不仅能强化人神之间的纽带,而且也可以维持并提高信徒对于本教会权威的认同。因此,在一个教会里,宗教仪式是一种构建宗教权威的重要方式。

第三节 探访工作

刘执事告诉我,探访工作是有《圣经》根据的¹³²。所谓探访,就是教会指派探访人员到弟兄姊妹家里去看望、慰问他们。探访的对象一般是信心软弱者、初信者、信仰迷失者、身患疾病者、生活有苦难者、家庭不和睦者等。但实际上,教会也会对那些对信仰有兴趣的慕道朋友进行探访,这也是借机传扬福音的好机会。因此,探访工作是教会诸多事工中的重要一项,可以说探访工作是教牧工作中的重点,这项工作做得好,是牧养好信徒工作的保障¹³³。

因为信徒分布在H市区的各个地方,为此,山口教堂将所有的信徒按家庭住址分为五个探访区,每个区下面再细分为3-5个组不等,各区的负责人为大组长,下面的小组负责人为小组长。探访工作分为大探访和小探访两种。一年有两次大的探访,大探访时间为:第一次在过年之前的一个月左右,第二次在六月份之后。在开展大探访时,所有的同工、教牧人员全部出动,分配到各个探访区,下到每个信徒家里进行探访。一年之间,教会不定期还组织若干次小探访,不由

¹³² 耶稣在世传道的时候,不单单到会堂里教训人,也随时随地多方教导人,并且借着他的一言一行将生命的道表明出来。同时,他也善于到人的家里,实施具有针对性的个别牧养。例如:耶稣到撒该的家里(路19:5-6)、利未的家里(可2:15)、西门的家里(可14:3)、拉撒路的家里(约11:11)等等。参见教堂内部资料《圣工手册》,第85页。

¹³³ 正如一个同工对我所说的:“教会探访工作是教会的眼睛,是联系教会与信徒的桥梁,是补网的工作,也是一项艰巨的工程。尤其是对于那些初信的、患重病的探访和反复跟进探访工作尤为重要。当他们处在困境当中的时候,多么需要教会的关爱,多么需要神的话语来安慰和弟兄姊妹的相互关爱啊!”

教会统一安排，由各探访区组长负责安排，这种小探访可以邀请一般信徒参加。这种小探访也可由信徒主动向教会提出要求，然后再由教会安排管辖该信徒的探访小组去执行。

探访组组长是从信徒中选拔的一批热心爱主、乐于奉献、灵性生命好和各方面素质高、年龄适宜的信徒。这些组员一般会要求学习一些探访工作的技巧和注意事项，并经过教堂组织的培训班之后，才能开始从事探访工作。

C区探访组组长刘玉丽姊妹向我详细讲解了探访时的注意事项。我把访谈记录整理如下：

探访时的注意事项：进门首先要打招呼，不可冒然进屋，尤其是内屋。进屋之后首先要向他们问安，然后说明来意，属于劝诫的事最好不要直接表明。坐姿要规矩，一切要有礼貌，即使是很熟悉的信徒，也不可过分随意，对于主人的热情招待，不可全然拒绝，但也不可全然接受，要尽量不让他们忙。不要只说家常事，而不谈灵性的事，要尽快切入正题。也要给被探访者留一定说话的时间，让他把心里的话陈说出来，以便使探访工作更具有针对性。劝勉所用的材料，最好以神的话语、圣经的例证、别人的见证、个人的经历为主要内容。

探访后的注意事项：探访小组的负责同工，最好把每次探访的工作过程、状况、结果以及自己的感想记录下来，以供下次参考。必要时可以对特别需要者安排适当的时候再次进行随访。对在探访工作中发现存在的普遍问题，在讲道时可以提出适当的指导、劝勉或安慰，以便能更好地按时分粮。若分组出去探访的，教会负责人应该定期或不定期召集小组会议，听他们的报告或合理的建议，研究各样的对策，制定下次探访工作的计划等等。（刘玉丽：2006-4-12-5）

我随从探访人员参加过三次小探访，事实上，探访的内容和程序并没有如同刘姊妹所描述的那样正式和繁琐，整个过程都是在一种十分轻松、和谐的气氛中进行，大家欢声笑语，无拘无束。只是在临走之前，随着大家跪下祷告和唱赞美诗歌的进行，屋内逐渐开始渲染起神圣庄严的气氛来。

第四节 婚丧礼仪

山口教堂在2000年5月专门成立了一支由十多名成员的管乐队。教堂为此花费了近2万元为乐队添置了电子琴、架子鼓、大小号、影碟机、音响设备等，并为每个成员专门定制了一套礼服，还定制了举办婚丧礼仪所用的各种对联、横幅、帐幕等物品。谈到这个组建这支乐队的情形时，刘执事告诉我：

“当时我们教会刚成立不久，还没什么钱。但是，看到旁边的湖区教会他们成立了一支乐队，他们为本教会的弟兄姊妹办理各种婚礼和丧礼，搞得很热闹，在信徒和社会中造成很大反响。还有很多下面的小教会也请他们去。所以，我们毅然决定要成立自己的一支乐队，这既方便了信徒，也可以借此向社会广传福音，

扩大我们教会的影响。同时还可以增进教会收入，有利于教会开展各项工作。……”（刘执事：2006-1-23-3）

只有本教会的信徒才可以向教会申请办理信婚丧礼仪。信徒如需办理婚丧礼仪，可以提前与教会联系预约，教会就会提前做好各项准备工作。根据教会规定，夫妻双方必须均为信徒方可向教会申请办理婚礼，再加上目前教会里的年轻信徒很少，实际上自乐队成立以来教会还没有为信徒举办过婚礼。因此，在我的调查期间，尚未有机会参与观察教会为信徒办理的婚礼过程。不过，刘执事告知我，他们办理婚礼的程序基本上是按照《圣工手册》、《基督徒婚丧礼仪手册》及《信徒生活手册》上的有关要求作的，建议我可以参考上面的内容。我在《圣工手册》名为“仪式实务”的第七章中找到了专门论述婚礼的第三节，兹摘要如下：

一、婚礼准备

- 1、婚礼应于前两个安息日向会众宣布，并于事先领导会众熟练应用诗歌。
- 2、婚礼之主领、司琴、礼堂布置等职事及男女傣相、花童、宾客接待员、筵席管理员等人选，应由教会与婚家于事前分别安排妥当，并印妥仪节表，以便届时分发（或仅书写于红纸张贴亦可）。
- 3、礼堂之一切设置，须于开始前安排就绪。

二、婚礼仪式程序

1. 奉主耶稣圣名为○○○、○○○举行结婚典礼。
2. 全体起立唱赞美诗 298 首“圣徒婚礼”。
3. 祷告（由一人悟性祷告，众人默祷）。
4. 婚礼证道（创二 18~25；来十三 4；弗五 22；六 1~3）
5. 行结婚礼

①由证婚人向男女双方公开问答

(1)向男方：○○○弟兄，你是否愿意与○○○姐妹结为夫妇，并且愿意一生一世与她相亲相爱，风雨同舟，互相帮助，互相勉励，互相安慰，白头偕老，永不分离？请你自愿回答是否愿意？（答：我愿意！）

(2)向女方：○○○姐妹，你是否愿意与○○○弟兄结为夫妇，并且愿意一生一世与他相亲相爱，风雨同舟，互相帮助，互相勉励，互相安慰，白头偕老，永不分离？请你自愿回答是否愿意？（答：我愿意！）

②交换信物

③婚姻祷词（新郎新娘跟证婚人念）

奉主耶稣圣名祈祷：我们俩人自愿结为夫妇，我们愿意一生一世相亲相爱，互相体谅，互相扶持。无论遇到什么困难，我们愿意用爱心和同心去克服，无论在什么景况之下，我们都永不分离！求主耶稣祝福、保守我们，使我们的婚姻美满幸福，赐我们信心坚固，荣神益人，直到主来！荣耀归与主耶稣圣名。阿们！

④证婚人证婚:奉主耶稣圣名宣告○○○与○○○正式结为夫妇,婚姻成效!

6. 祝福:在祝福时,会众要站立默祷(从心里祝福),证婚人先在礼案与新郎新娘一同面向前方跪下,用悟性祈祷几句后,转向新郎新娘而立,举起双手祷告,同时将右手按在新郎头上,左手按住新娘头上祝福。祝福词大意:“奉主耶稣的名为你们祝福。愿真神施恩祝福,使你们诚心实意遵行主道,一生在主的恩中建设美满的家庭,得着敬虔的后裔,身体健康,事业顺利;在家庭孝敬父母翁姑,亲爱家人;在教会殷勤帮助圣工,多结善果;在社会成为明灯发出光辉,照耀各处,使荣耀归于主名,阿们。”而后,证婚人请新郎新娘站起。

7. 新婚夫妇行鞠躬礼致谢

①向主婚人(父母)一鞠躬。

②向证婚人、主礼人、介绍人分别一鞠躬。

③向全体来宾一鞠躬。

8. 致谢、致贺词。

①主婚人(家长)致谢词。

②来宾致贺词。

9. 全体唱赞美诗 299 首“婚礼祝歌”。

10. 全体祈祷,后念“主的祷告文”。

11. 唱赞美诗副歌“感谢主鸿恩”。

12. 礼成、退席。

三、婚礼的注意事项:

1. 主领人于新郎新娘入席、退席及行结婚礼时,当领会众起立。

2. 介绍人及主婚人致词时,不使用礼案,只在各人之座位起立致词。

3. 礼案以另设于讲台之前为宜。

4. 不得掺杂世俗旧习惯,不得奏旧式音乐、燃放鞭炮。

5. 如果要在会堂内拍照,只限 1~2 人,同时不得上讲台拍照,祈祷时也不要拍照,撒纸花须在会堂外进行为宜。

6. 避免在安息日(包括预备日之星期五)举行婚礼。

7. 办婚宴请客,主内的同灵不宜用烟酒(如能印制“恪遵教规,恕不备烟酒”纸片置于宴席桌上更佳)。发喜柬请客时,应避免使用印有龙凤花样之请柬。

8. 婚礼不可效法外邦人择日、择时。

9. 男女双方自礼聘至宴客,一律以从简为宜¹³⁴。

由于山口教会的老年信徒占大多数,因此,最近几年教会应信徒本人或家属要求多次为逝世者成功地举办了丧礼。从 05 年 7 月到 07 年 2 月这段调查期间,山口教堂就举办了三次丧礼,于 06 年 2 月 10 日至 13 日,我有幸亲历了教会为

¹³⁴参见教堂内部资料《圣工手册》,第 117-119 页。

一位汤姓女信徒所举办的丧礼，对该次丧礼进行了全程式的参与观察。

汤姊妹享年 90 岁，是目前山口教堂为数不多的高龄信徒，她在山口教堂成立以前一直在书院路聚会点守安息。逝世前，她已向子女们留下遗嘱，要求他们请山口教堂的诗班乐队为其办理丧事，一切按照基督徒葬礼规定进行。灵柩前摆放着亡灵遗像，前面贴一白纸条，上书有“亡灵不受拜”的字样，意思是告知前来吊唁者毋须跪拜，只需面对遗像鞠躬敬礼即可。

与一般人的丧礼最大的区别在于，基督徒丧礼的中心是神，而不是死者。因此，在由山口教会搭建的灵堂四旁，到处插满标有十字架图式的旗帜、挂着充满灵性话语的挽联、对联、横额，上书有“荣归天国”、“安息主怀”、“今朝非永诀，忠魂享永生”、“灵归天国真脱俗，肉体有终由主定”等，乐队成员在灵堂里有条不紊地演奏着赞美诗歌，整个会场没有一般民众丧礼中的悲伤与忧郁，相反地倒是充满了喜乐和欢快。在基督教看来，一个基督徒的死亡，只是肉体的灭亡，他的灵魂是要归到天国的，所以，真正的基督徒是不恐惧死亡的，甚至还会期待这一天的到来，渴望能早日见到天父，得享永生。

三天的丧礼一般要依次经历立殡仪式、追思礼拜、出殡仪式及安葬仪式四个环节，每个环节的内容基本类似，包括奏乐、唱诗、讲道、祷告等仪式。

出殡那天，山口教堂的很多信徒自发地前来，与死者的亲友一起组成了一支两百多人的送葬队伍，队伍在诗班乐队的雄壮奏乐声中行走不太宽阔的街道上，浩浩荡荡、气势庞大，引来很多市民的围观。一些知情的人们在纷纷议论说：“你看，他们基督教的葬礼搞得热闹得，看来，等老一点了，我也要信教去。呵呵……”中国人历来重视葬礼，葬礼不仅是敬拜亡灵的仪式，也是人际关系结构的体现。这些不经意的话语中，流露出普通民众对山口教堂这种隆重仪式的接纳，虽然不是从信仰耶稣的角度来看待，但无疑山口教堂这种隆重丧礼的确扩大了教会在民众中的影响，提高了教会权威，也为那些潜在信徒带来了机会与希望。

第五节 小结

仪式与象征，作为最能体现人类本质特征的行为表述与符号表述，一直处于人类学研究的中心地位。根据人类学的研究观点，仪式通常被界定为象征性的、表演性的、由文化传统所规定的一整套行为方式。仪式的形式可以是特殊场合情境下庄严的典礼，也可以是世俗功利性的礼仪、做法。仪式的功能之一是“通过仪式唤起的敬畏感保留不断发展的社会必不可少的那些禁忌；仪式，换句话说就是对神圣的戏剧化表现”（丹尼尔·贝尔，1989：192）。仪式要通过表演才能获得认可，无论是对于巫师，还是群众，仪式的表演意义往往大于它的实际内涵。可以说，宗教仪式与活动是教会用来完成宗教治理的重要技术，“仪式作为象征性的行为与活动，不仅是表达性的，而且是建构性的；它不仅展示观念的、

心智的内在逻辑，也可以展现和建构权威的权力技术”（郭于华 2000：4）。在各种聚会中，在具有“克里斯玛”特质的宗教精英的带领下，信众通过宗教仪式和活动得以感受“神圣”¹³⁵，在仪式中表现出的热烈气氛成为信徒们信念的增强物（reinforcer），正如格尔茨指出的：“正是通过圣化了的行动——仪式，才产生出‘宗教观念是真实的’这样的信念。”（Geertz, 1973: 88）。

山口教堂所组织举办由广大信众参加的宗教活动其实都是一种广义上的宗教仪式，这些宗教仪式，包括日常聚会、团契，年度宗教庆典，当然包括这些活动中的具体宗教仪式，如祷告、唱诗、讲道、浸礼、洗脚礼、圣餐礼等，教会权威就是通过这样的群体性表演活动，来展现对于信众的支配关系的符号力量¹³⁶。无疑，通过宗教仪式的积极参与，宗教组织成员增强了他们对于本教会信仰真实性和权威性的认同，从而提升了教会在他们心中的权威地位。因此，仪式与象征既可以表达权威，又可以创造和再造权威（Abner Cohn, 1974）。通过这些仪式和活动，教会权威渗入到信众之中，同时又为信众共同体通过这些仪式与活动所再生产出来。因此，这里权威的生产与再生产也蕴含着有一个有意思的“行动-结构”问题（本文将在第九章第一节详细讨论）。

从上面对山口教堂的宗教活动与宗教仪式的论述中，我们还可得到一个感觉，就是信徒们的宗教生活带有较强的巫术色彩（譬如方言祷告、大河施洗、灵恩大会），倘若我们接纳韦伯对宗教理性化的理论¹³⁷的话，那么我们可以认定山口教堂的理性化程度还不很高。但是正是由于这些带有巫术色彩的仪式和活动才发挥着重要的建构教会权威的功能。

¹³⁵德国基督教神学家、宗教哲学与现象学者鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)在其名著《论“神圣”》中特别强调本源性的“神圣”观念才是宗教领域的特有范畴。为此，他创造了一个专门术语“the numinous”（神秘的）来代替常用意义上的“神圣”（holy），以剔除其中的理性的、道德的成分。他指出，“the numinous”这个概念是不能被还原为任何其他因素，它本身就是一种先决自主的存在。很显然，他受到了康德关于先验范畴与现象本体二元划分以及施莱尔马赫关于“依赖感”等观点的影响。奥托从现象学的角度对宗教崇拜中所呈现的“神秘感”作了详尽分析，他指出，“神秘感”是一种二元结构性质的东西。一方面是“畏惧感”，这是崇拜者在某个至高无上的超绝者面前所产生的那种战战兢兢的、自惭形秽的、卑微渺小的神秘感受；另一方面则是“神往感”，尽管崇拜者在这个超绝者面前胆怯万分、无比畏惧，但同时又总要情不自禁地转向它，甚至还要使之变成他自身的东西，此种既畏惧又神往的情感才是宗教体验中的那种“特殊独有的东西”。奥托强调，“神圣”这种非理性因素是宗教的根基，任何一种宗教的真正核心处都活跃着这种东西，没有这种东西，宗教就不能称之为宗教（鲁道夫·奥托，1995）。

¹³⁶这使我不由得想起了格尔茨的“剧场国家”概念。格尔茨在其著作《尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家》中认为巴厘国家是一个剧场国家，国王和王公们是主持人，祭司是导演，而农民则是支持表演的演员、跑龙套者或观众。规模惊人的火葬、锉牙、庙祭、进香和血祭，都动员了数百人甚至数千人以及数量庞大的财富，这并非意味着它们要制造出什么政治结果：它们就是结果本身，它们就正是国家的目的。王室庆典主义是王室政治的驱动力；公众仪式并不是巩固国家的谋术，而正是国家本身，甚至在其最终命运来临之际，它也仍然是搬演公众仪式的策略（格尔茨，1999b: 12）。在他对巴厘岛的描述中，我们可以看到，权力是如何通过在公众面前的表演，吸引社会成员的注意，通过仪式的浮华和靡费来展示支配关系的符号力量的。

¹³⁷韦伯认为所谓的理性化有两个标准：一个是破除巫术的程度，另一个则是“系统化”的程度，也就是对自己的世界是否有一套完整的世界观之意。从韦伯的观点来看，宗教的理性化在加尔文教派之中，至少在逻辑上形成了一个高潮。因为它不但是一套相当完整地解释世界的宗教教义系统，而且它把任何依靠巫术或是心存侥幸的祈福的方式予以破除。这使得西方在解除魔咒之上跨出了一大步（顾忠华，2004：197）。

第六章 刘执事、杨长老与山口教堂

在我第一次到山口教堂与刘执事见面聊天时，他就跟我说山口教堂的前身是三个守安息的家庭聚会点。意思就是说，山口教堂是由三个家庭聚会点于1999年合并而成的。那次我便向他询问，这三个聚会点合并成立山口教堂的促推原因与具体过程，他只是说其中很复杂，现在没时间详述，以后再慢慢向我解释。我注意到，应该是旁边坐着的杨长老和几位教会义工影响到了刘执事的话语表达，或许他觉得这个问题应该在私下场合与我交谈比较合适。我这时才意识到，叙事过程往往会受到所处的场景或情境所影响的。在后来的调查中，我又多次遇到这样的情形。积累了一定的经验之后，我发现我也学会了根据不同的场景模式来处理好与访谈对象的访谈内容。

米尔斯一再强调历史资料对于社会科学研究的重要性¹³⁸，并告诉我们，“我们不要把某个东西‘解释’为‘从过去延续下来’，而是更应该问：‘它为什么能延续下来？’”（米尔斯，2005：166）。我完全赞同他的观点，并打算接受他的告诫，并力图付诸实践。

当年三个家庭聚会点的情况是怎样的？是什么因素或力量促成了三个点的合并？刘执事与杨长老在这次合并过程中起到何种作用？这次合并对于湖区教堂有什么影响？宗教管理部门的态度呢？这些疑问不时会出现在我的访谈过程中。每次面对受访者，无论是普通信徒、教会义工、教牧人员还是宗教干部，我都会根据不同情境、抓住时机地向他们询问这些情况。尽管只是一段不太长的历史，但由于没有任何文献资料的记载，只能根据各个受访者的零星记忆得到有关这段历史的不成体系的一些资料，因此，要把这些多少有些庞杂零乱的图片组合成一张比较完整的教会历史地图着实让我颇费思量。

人们记忆和讲述中的历史，如同晦暗而浓厚的迷雾，或许我们永远无法洞悉其中历史的真实存在，但若放弃穿透它的努力，便无从理解其包含的历史真意（郭于华，2003：9）。我决定作一番“穿透”历史的努力。通过对访谈资料的仔细分析，反复比较、权衡，经过抽丝剥茧，去伪存真，我终于勾勒出了一幅有关山口教堂发展历史的简略地图。

第一节 历史遗留：三个聚会点的故事

文革结束，随着改革开放的春风吹满大江南北，千疮百孔的共和国正面临百业待兴，重振旗鼓。在十年浩劫中遭受毁灭性打击而几乎丧失殆尽的宗教事业亦藉此时机开始逐步复振。中共中央在1981年6月所通过的《关于建国以来党的

¹³⁸ 社会科学本身就是历史学科。为完成任务，甚至很好地表述其任务，社会科学家必须使用历史资料（米尔斯，2005：156）。如果不运用历史，不具备心理事件的历史感，社会科学家就不可能对现在应成为研究定位点的那些问题进行完整的表述（米尔斯，2005：154）。

若干历史问题的决议》中，便承认在文革期间，犯了把阶级斗争扩大化的严重错误，并重申要继续贯彻执行宗教信仰自由的政策。“坚持四项基本原则并不要求宗教信徒放弃他们的宗教信仰，只要求他们不得进行反对马列主义、毛泽东思想的宣传，要求他们不得干预政治和干预教育。”接着在1982年3月中央颁布了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》，这就是著名的19号文件。该文件开宗明义地说：“那种认为随着社会主义制度的建立和经济文化的一定程度的发展，宗教就会很快消亡的想法，是不现实的。那种认为依靠行政命令或其他强制手段，可以一举消灭宗教的想法和做法，更是背离马克思主义关于宗教问题的基本观点的，是完全错误和非常有害的。”¹³⁹这个文件的发布，标志着新时期党对宗教工作的指导思想实现了拨乱反正，宗教信仰自由政策得到重新确立。

正是在这个大政策背景之下，1981年，在H县城西区成立了当时的第一个基督教堂，即湖区教堂，每周日举行崇拜聚会。与此同时，在H县城的东区开始出现三个基督教家庭聚会点，每周六举行崇拜聚会。在1982年颁布的19号文件中，对于家庭聚会有如此规定：关于基督教徒在家里聚会举行宗教活动，原则上不应允许，但也不要硬性制止，而应该经过爱国宗教人员进行工作，说服信教群众，另作适当安排。可以看出，这里对家庭聚会的不允许又不制止的方针，的确十分模糊。从政府的角度出发，必须进一步界定什么才是“合法”或“正常”的宗教活动场所。80年代以来，一些地方政府从便于管理的角度出发开始出台了一些要求宗教活动场所必须登记方为合法的规定。而随着1991年的6号文件要求一切宗教活动场所均须登记的精神，国家加强了对宗教活动场所的管理力度。接着，在1994年1月，国务院颁布第145号法令《国务院关于宗教活动场所管理条例》，5月，又颁布按照145号法令而制定的《宗教活动场所登记办法》，由此国家在法令上基本上确立了对宗教活动场所得登记标准。

因此，对于1994年以后的当代中国基督教来说，实际上存在着两种不同现实形态的教会。一种是在政府有关部门登记注册过的教会，这种教会一般教堂比较大，每个教会的信徒比较多，且集中在一个教堂聚会，各教会之间有统一的组织架构。一种是尚未注册登记的教会，一般采取聚会点的形式，每个聚会点的人数不多，每个教会的规模也不大，且各教会之间没有统一的组织架构，各自为政¹⁴⁰。湖区教堂就属于上述第一种形态的基督教会，而这三个基督教家庭聚会点，就是属于上述第二种形态的基督教会。

¹³⁹中共中央文献研究室综合研究组、国务院宗教事务局政策法规司：《新时期宗教工作文献选编》（北京：宗教文化出版社，1995），第55页。

¹⁴⁰关于这两种教会，目前学术界尚未有统一与合适的称谓与界定，有的称之为三自教会与家庭教会，国外则有学者称之为 registered Church 和 Unregistered Church。一般前者翻译为建制教会，后者翻译为非建制教会。两种教会的形成有历史、地理、神学理解、个人职业、文化水平、个人兴趣、情感取向等多方面原因。两者之间的界限因地因时而异，有的比较清晰，有的则不是特别的分明；二者之间的关系也十分复杂，你中有我，我中有你的情况也大量存在。但总的来说，二者各自还是有一个大致可以辨认的轮廓。

守安息（每周六）聚会是这三个基督教聚会点的一个共同特征。因为，实际上，这三个基督教聚会点的宗派背景是 1917 年在北京创立的真耶稣教会，也就是真耶稣教会自 1931 传入 H 县，历经解放、文革、改革开放之后的一种历史遗留¹⁴¹。只是从 80 年代初开始恢复宗教活动的真耶稣教会已经不同于解放前的真耶稣教会，两者之间存在的一个重要的区别是：前者不强调“方言”祷告，而后者强调“方言”祷告。因而，在本研究中这三个聚会点被称为安息派，而非真耶稣派。

这三个聚会点都设在私人住宅里，分别处在 H 县城的新中街、八角亭与书院路三个位置。三个聚会点的创始人均为较年长的信徒，人称周爷爷、谢奶奶和刘奶奶。遗憾的是，在我调查时，三位创始人中的两位已经谢世，我只找到了书院路家庭聚会点的创始人刘奶奶。那天是在她女儿家见到刘奶奶的。她盖着被子，坐在床上，枕边放在一本《圣经》和一本《赞美诗》。听她女儿介绍，刘奶奶已年届七旬，前几年的一场中风使得她只能躺卧在床，不能再去教堂参加聚会。我看她样子，虽然满头银发，但仍然两耳聪慧，记心甚好，谈吐起来也是十分精神。她怀着感恩的心向我讲述起她当年的信仰经历，泪水涟涟：

我以前是在人民医院妇产科当医生的。我最相信科学，从来不搞什么迷信，也不相信什么鬼呀、神的。我给病人看病都是根据医学来看的，当时好多人都夸我是妙手回春、当代华佗呢。（笑）……那一年，我自己突然得了一场大病，吃了很多药，中药西药都吃尽了，一直不好转。我当时很痛苦，从来没有想到过的死亡突然就让我遇到了。……那时，我的一个同事的公公（注：此人就是新中街聚会点的创始人周爷爷）是信耶稣的。我当时根本就不懂什么耶稣，也不愿意相信。但是那个周爹（注：“爹”系当地方言，与“爷爷”同义）很犟，他老是来向我传福音，经常给我讲什么耶稣呀、悔罪呀、重生呀、得救呀。……后来我参加了他家里的聚会，过了一段时间，我的病就好了。真的感谢耶稣！（擦拭眼泪）……周爹家里当时有 20 多个人聚会，就在他家的小房子里，比较拥挤。我到他那里去聚会也要走 3、4 里路。于是，我就决定在自己家里也搞一个聚会点。我只有三间房子，那个时候刚好我的大女儿开始工作，单位那边有一间房子。我就把其中一间卧室收拾出来，简单布置一下作为聚会的地点。开始我那老头子反得厉害，后来拿我没办法，只好让我搞。后来他也参加聚会，也信耶稣了。……我家的聚会点，刚开始时只有六个人，后来也慢慢发展到将近 30 人，那个时候

¹⁴¹应星（2001：361）曾提到“总体性国家”体制下的“遗留问题”，他说：“在 1978 年后，随着国家权力对农村社区生活在某种程度上的退出，基层政府的功能向地方利益共同体的倾斜，农民自主权的增大，围绕‘遗留问题’的再生产更形成了国家、基层政府与农民之间的竞技场。更值得深入思考的是，‘遗留问题’作为中国总体性社会控制的‘意外后果’，对国家治理产生了什么样的影响？或者我们可以将 Mann 的问题反过来提：国家‘专制权力’与‘基础权力’相比的不成比例，为什么并没有直接导致国家的瓦解？那么，是什么样独特的权力技术的运作使国家的治理在遭遇重重困难中仍继续发挥着作用乃至进一步发育呢？”我引用应星此段话语之意，旨在说明“遗留问题”的提法也十分适合中国宗教的情况，本文中山口教堂发展过程中的矛盾与冲突在很大程度上也是一种“中国总体性社会控制的‘意外后果’”。

好热闹的，大家传福音也很积极，耶稣也很喜悦我们。感谢主……（刘奶奶：2006-2-21-3）

我很耐心地、并饶有兴趣地听她讲完这段个人皈依见证，我就顺着话题转入了关于当年聚会点的一些细节问题。

问：你们那时候聚会是在每个星期几？一般是什么时候？

答：嗯…都是周六。我们是守安息，是按《圣经》来的。一般是上午开始聚会，有时候我有事情，或者其他人有事，就会改在下午聚会。

问：聚会时间多长？一般都干些什么，或者说聚会有哪些程序？

答：时间嘛，不是固定的，有时两三个小时，有时候只有个把小时，那个时候没有现在教堂里正规，大家来得都拖拖拉拉的，经常会有到不齐的情况。……我们那时候聚会比较简单，就是听传道，查查经，再有主要就是祷告，还有大家一块聊聊天，蛮热闹的。

问：那时是您讲道吗？唱赞美诗多吗？

答：对，我一个人讲道，那时候我还在医院上班，对经文不太熟悉，下班回家就会看《圣经》。赞美诗唱得很少，都不晓得唱，也不大敢大声唱。

问：为什么不敢大声唱？

答：你不晓得呢，我们聚会点当时是没有去登记的，政府不让搞的。怕声音大了，影响别人，他们说说不定会去告我们，我们这个聚会就会搞不下去。

问：你们当时是怎么祷告的？要跪着还是站着？有方言吗？

答：我们是坐着或者是站立祷告。我们不求方言的。只有现在的山口教堂他们要求方言，他们是属于真耶稣教会，你晓得不？其实，《圣经》上面写得清清楚楚，“一万句方言都当不得一句悟性祷告”，方言不造就人，只有悟性祷告才造就人¹⁴²。他们都是从F省那边学过来的，其实是错误的。……

问：你们那时是怎么受洗的呢？点水洗还是大河施洗？那时有洗脚礼吗？

答：点水洗那不是的，我们是到河里去洗。只不过，那个时候政府不让我们到大河里去洗，我们只能到小沟里领洗。……洗脚礼当然有，我们都是按照耶稣的教导来做的。只是那个时候，条件不允许，我们的仪式搞得简单一些。

问：那时是由谁来为信徒们施洗呢？

答：哦，那时都是李明清来主持施洗的，就是以前在湖区教堂安息组里搞过负责人的那个李长老。只有他才是我们守安息的神职人员，我们都没有资格去给信徒施洗。

……（刘奶奶：2006-2-21-3）

¹⁴²此处可参见如下经文：但在教会中，宁可用悟性说五句教导人的话，强如说万句方言（林前 14：19）。说方言的，是造就自己；作先知传道的，乃是造就教会。我愿意你们都说方言，更愿意你们作先知讲道，因为说方言的，若不翻译出来，使教会被造就，那作先知讲道的，就比他强了（林前 14：4-5）。另，关于方言祷告与悟性祷告的区别，参见本文的第 6 章第 2 节。

需要指出的是，刘奶奶虽是书院路家庭聚会点的最早创始人，但她家的聚会点在 90 年代中期所遭遇的被迫解散，使得她家的聚会点并未成为山口教堂的直接合并资源。因为一位曾经在她家里聚会、名叫唐萍的女信徒，在 1993 年到 F 省真耶稣教会学习归来之后，在书院路上的马师傅家中又成立了一个家庭聚会点，在刘奶奶家中聚会的信徒逐渐被吸引到这个聚会点，以致刘奶奶家的聚会信徒过少最后被迫解散。这个唐萍作为负责人的家庭聚会点虽然后来几易地点，但始终没有离开书院路，因此成为后来合并成立的山口教堂的三个聚会点之一。

刘奶奶家的聚会点解散之后，她带着余下的几个信徒转到处在县城西边的湖区教堂安息组那里聚会。说起这段历史，她记忆犹新，话语中充满悲愤：

……那个唐萍跟着他们到 J 省去了几趟，就回来叫嚷着要搞那边那一套。她跟我说过多次，一是说我讲的道理不是全备福音，二是说我们搞的洗礼不合法，还批评我们没有圣灵、没有方言，总之是要我转向跟着她走。我当然不愿意，我自己就是靠着耶稣活下来的，这是奇妙的见证。我决不能作对不起耶稣的事情，还有，我一直觉得我们那个聚会点带得挺好的。她一跑过来就说你不行了。这其实是忘恩负义，过河拆桥。我后来懒得听她胡说八道，就把她赶出我们教会，不让她来我这里聚会。这样的人野心太大，不是来信耶稣的，而是想来夺权的，这样的人没有一点爱心。……（刘奶奶：2006-2-21-3）

几天之后，我电话联系到了唐萍，希望能到她家里和她聊聊她的信仰经历及了解一些当年聚会点的情况，她很高兴接待我。那天下午下着细雨，我按照她给的地址来到了市农机局的家属大院里，上到一栋住宿楼的二楼。透过外面的防盗门，里面的木质门上贴着一张红色图片，上面画着一个十字架，并写有“神爱世人”的字样，我就知道这是她的住处无疑了。进到屋内，这是一套约 80 平米的两室一厅，客厅显得比较拥挤，摆在矮柜上的那台 29 寸长虹大彩电因而显得更加庞大。电视屏幕上正在通过 DVD 机播放一个老年牧者的讲道，她介绍说这是 J 省真耶稣教会的一位长老在纪念真耶稣教会成立 80 周年（1997 年）的灵恩大会上的讲道。她把电视机音量调小，坐在来接受我的访谈。我特意要求她介绍 1993 年时聚会点的这段历史，唐萍对我娓娓道来：

……我当时是从某某粮站调上来，到二粮店上班，负责开票工作。我丈夫是农机局工作人员。当时我身体不好，腰子经常痛得直不起来。我有个同事李开花，她那时候在信耶稣。经常跟我换班，说是要到某个地方聚会去。工作的时候还把《圣经》摆在抽屉里面偷偷看。我们那个时候都很好奇，不知道她是在看什么好东西，也不明白什么耶稣。后来，在我的一再要求之下，她就告诉我信耶稣是怎么回事，并说：“开始，我看你一直在拜菩萨，在拜偶像，所以我也懒得向你传福音。怕你不能接受。”后来，我开始到刘奶奶家里聚会，大约有二、三十人。这是 1990 年的事情。那个时候也是在周六聚会，也要到外面河里洗礼，也有洗

脚礼，但是都是没有按规矩搞，是乱搞的。主要是没有圣灵，没有方言，当时都不太明白道理，刘奶奶自己文化水平又不高，都是按她自己的意思在搞。其实现在回想起来，那时都是错误的搞法。刘奶奶那时对我们说，可以打牌、抽烟喝酒，唱歌跳舞都可以，信了耶稣都会保佑我们的，其实她是想多拉点人来信耶稣，她说“如果把规矩定得太严了，就难以劝人来信耶稣。”

……1993年5月份，曾华从J省那边领受了真道回来，就对我说，你们传的福音不是全备的福音，是偏离了《圣经》教训的，并把福建那边的道理一一讲给我听，主要就是“五大教义、十大信条”，我回来之后对着《圣经》查了三天三夜，真的发现他讲的的确是符合《圣经》条文的做法，我们以前的很多都是脱离了《圣经》。我那时非常渴望全备的福音，曾华就带领我们11人到去J省追求真道，并在那里受洗，还参加了为期三年的函授学习班，每年到那里集中学习15天。

从J省回来之后，我就跟刘奶奶讲，告诉她以前传的都是错误的，要按照J省那边的全备福音来传。她一听，很不高兴，就把我赶出聚会点，说：“你要学J省，你就一个人去学，我们不跟你。”我那时很伤心，每天都祷告，求神给我开路。真的，不久我就遇到了马师傅弟兄，把道理给他说了，他认为我讲的是正确的，所以就要我到 he 家里去聚会。他家也住在书院路上，我们开始在他家里聚会时才三个人，后来慢慢福音传开了，人数越来越多，从几个人发展到后来的三十多人，他家里地方容不下了。后来我们又转移到叶小明家里聚会，人数又开始增多，还是容不下这么多人，我们然后又又在位于书院路的万子湖纸厂的三楼租了一个大房间用来聚会，那时的人数有100多人。在那里由我来负责讲道。那时发生很多神迹奇事，神真的好有能力的。……（唐萍：2006-2-25-4）

在山口教堂的调查中，我遇到过几十位曾在新中街、八角亭与书院路三个家庭聚会点聚会的信徒，截至到1999年三个聚会点撤销合并成山口教堂时，有的信徒聚会时间长达近20年，有的信徒仅仅只有三、五年。在聊天中，我通常会向他们询问当年在家庭聚会点的情况，他们都会向我或详或略地描绘当时在家庭聚会点发生的故事，当然更多的是他们自己如何走上信耶稣道路的经历。通过大量的访谈资料，我们基本上可以推断出三个聚会点的发展历程基本一致：在80年代初期宗教信仰自由政策恢复之后，三个聚会点最开始都属于安息派；而当90年代中期一些信徒受到J省Q市四群真耶稣教会的影响而带领聚会点信徒再一次实现宗教的社会化¹⁴³，从而使聚会点信徒集体转向真耶稣教会。有一点不同的是，除了书院路最早的聚会点创始人刘奶奶没能转向真耶稣教会以外，位于新

¹⁴³所谓的宗教社会化，实际上就是使人成为宗教信徒的过程。它并不是一个独特的、异乎寻常的过程。简单地说，这是由一个具有一套规范群体所进行的社会化，它将提供一系列的意义与解释，而个人则将这些意义与解释内在化，并使之同他们掌握的具有别的意义的更大一套规范相互联系。参见（约翰斯通，1991：89）

中街与八角亭的两个家庭聚会点的负责人周爷爷与谢奶奶都带领众信徒转向了真耶稣教会。信徒们的描述都大体佐证了三个聚会点的发展历程。一位曾在八角亭家庭聚会点聚会5年的中年男信徒在我们的聊天中，他回忆了当时的情景：

……我记得，我是在1994年春节之后开始到八角亭聚会点守安息的。那时候我们是在梁大海家里聚会，我去的时候已经有大概三四十人了。那里的负责人是程桂花姊妹，她现在是我们山口教堂的执事，你应该知道吧？……当时唐萍、蔡志红、姜华，还有刘执事等好多人都已经到过J省，从那里把真耶稣教会的全备福音传了过来。唐萍回来后自己搞了一个聚会点，全部是按照真耶稣的道理来做的，她的那个点当时影响很大。她们点上的一些信徒拿着《圣经》跑到我们聚会点来，讲他们的道理，说我们的方式不对，是错误的，将来是不能进天国的。……程桂花在那年的5月份，她在唐萍等人的带领下，到J省去领受真道，并在那边领洗。回来后，我记得应该是国庆节，那边正好是开灵恩大会，她又带了我们八个人到那边去听道。你不知道，那时候我们是偷偷去的，家里人都不敢告诉。最危险的是，我们在那边一下火车，就有公安人员查问我们来这里是干嘛的，幸亏程桂花反应快，她说是来旅游的。如果说是来参加灵恩大会的，可能就会被抓起来。……我就是那次在J省真耶稣教会领的活水洗。那次我们去八个，有五个在那天领洗。真的感谢主。……到大概是1995年，我们整个聚会点的几十个人都是改信真耶稣了。我们教会开始有圣灵，大家都开始有方言祷告，都要求到大河里去领洗。记得当时政府还不同意我们到外河里施洗，我们经常是偷偷摸摸地晚上11点多钟到大河里去领洗。（姚立中：2006-2-16-2）

这三个守安息的聚会点集体转向真耶稣教会的过程可以借用宗教市场论的一个专业术语标示，就是“改宗”（reaffiliation）¹⁴⁴。但这里的改宗明显地呈现了两个阶段，即从“个体改宗”到“集体改宗”的过渡：首先是少数信徒的个体改宗（指一些教会同工、传道到J省接受真耶稣教会道理，而相继完成信仰的改变）；然后是大多数信徒的集体改宗（指三个聚会点的全体普通信徒随着同工、传道一起选择真耶稣教会道理）。前一阶段的个体改宗都是通过社会关系网络作为契机（即指通过熟人介绍才得知J省真耶稣教会），但使得个体完成改宗选择的直接促推因素是真耶稣教会的教规教义（尤其是强调“方言”）。因为，“真耶稣派”与“安息派”相比，其在教义上的一个最大特色在于强调“说方言”与“求圣灵”，他们的信徒大多都能说出这么一句教义来：“说方言是得圣灵的凭据，得圣灵是得救的凭证”。在很多普通信徒看来，能否说方言是关乎到能否得救的一个重要标志。这些同工、传道在J省真耶稣教会参观时所看到那里教会的兴盛发展、先进管理模式、诸多神奇见证等，再加上学习真耶稣教会的教规教义，都强化了他们的一个认识：以前的信仰都有偏差，都不得救，只有真耶稣教会的道理

¹⁴⁴ 关于改宗的定义可参见本文的第五章第三节内容。

最纯正，才能得救。信仰真耶稣能真正得救，这是最大的一个回报，当然如果有社会资本或宗教资本的损失与“得救”这个最大回报比较起来都是一笔很不错的交易。而普通信徒所具有的“宗教资本”较低，对于基督教的教规教义认识比较模糊，更遑论高深的神学思想，再加上中国民众的宗教意识自古以来就具有实用风格和功利特征（侯杰、范丽珠，2001：9，85），他们在传道人的宣传鼓动之下，发生集体性改宗就是顺其自然、毫无稀奇的事情了。

基本上我们可以下个论断，这些信徒从安息派改向真耶稣派的确可以说是一次宗教的理性选择。但是我们也不应忽视这次改宗（无论是个体改宗还是集体改宗）背后隐含的一个深层次动因，就是安息派与真耶稣派在信仰上所具有的很亲密继承关系¹⁴⁵，到J省真耶稣教会的参观学习激发了这些信徒从内心里要恢复原来信仰的一种愿望。因此，置于历史的维度之中观之，从安息派到真耶稣派的转换仅仅是教会对现实宗教管理政策约束下所造成的信仰断裂的一种本能反抗，也是在各种因素综合促推之下所发生的一种“宗教复位”，这点既不同于学术脉络中的所谓“宗教复兴”，也不应归入“宗教创新”的范畴¹⁴⁶。

第二节 从工厂领导到教会领袖：刘执事信耶稣的故事

当我坐下来与刘执事专门聊关于他本人的故事之时，也意味着本研究的整个田野调查接近尾声，这也是我整个调查计划的最后一项内容、但同时也是很重要的一项访谈。这个访谈不仅对于本研究目的和内容而言是必需的，亦是对于研究者个人好奇心的一种极大满足。

记得我与刘执事的第一次见面是在05年8月的一天，那是我第一次来到山口教堂。那天是周六的上午8点，我头天晚上我已经按照省两会田牧师告诉我的手机号码与教堂的负责人刘执事通了电话，我向他简单地作了自我介绍之后，向他表明了意图：因对基督教很感兴趣，想参观山口教堂。他在电话里很热情地答应了我的要求，并约好第二天上午在教堂见面。一个信徒带领我来到二楼的聚会大厅，一个信徒正在给众信徒教唱诗歌。我们在聚会厅的第一排座位上找到了刘执事。第一次相见，最给人印象深刻的是他着一身深蓝色旧式中山装，给人一种朴素而又严谨的感觉。他留着短头发，虽两鬓有些花白，但显得精神很好，误导我对他的估计年龄比实际要少了七八岁。他带着我将整个教堂从二楼到一楼一一参观，并逐一向我介绍。他的语言很柔和，说话声音很细，介绍起来很有条

¹⁴⁵ 关于安息派与真耶稣派的关系，详见本文第四章第二节的介绍。

¹⁴⁶ 宗教复兴也就是传统宗教内部新教派的出现，其特点在于，新出现的教派在其信仰、组织结构和教义仪式方面，并未完全脱离其母体，但由于对其母体因各方面形成的状况不满，而另立山头，提出一些更为激进的主张，并采取相应的行动以达到恢复其宗教原初本性的目的。而所谓宗教创新，是指创造新的信仰，这种信仰或是在传统信仰之基础上进行的创新或与传统信仰没有任何关联。这类新信仰及其表现形式常被研究者统称为“新宗教”，事实上，并非所有的新信仰都能发展成为新宗教。宗教复兴和宗教创新是世俗化的自我限定特征所采取的两种形式，两者出现的背景各异和对世俗化的反抗方式也不相同（戴康生、彭耀，2000：206-210）。

理，言辞中常会引用几句经文。

在这次见面之前，我从田牧师那里听说了他曾经是一名共产党员，担任过多年的企业领导。对于他的其他情况我一无所知。在他的交往中，他对这段经历只字不提，越发激起我的好奇心。我曾经询问过李执事，为何从一个共产党员、一个企业的管理干部走向了信耶稣，并且担任教会负责人这条路子呢？他只是说“这是神的拣选。”似乎并不愿意向我详细介绍其信仰经历。

后来，在与信徒访谈中，在不同的场合、不同的时间，在我的“不经意”地询问中，他们都向我讲述了刘执事信耶稣的奇妙“见证”。关于刘执事的皈依故事，在山口教堂的信众众流传着多个版本。

版本一：

当时他是从农药厂调到市药材公司担任生产副经理时，那时离职时都要经由离职审计，主要就是审计帐务问题，结果发现有八千多元帐务漏洞。所以，单位怀疑他在农药厂任职期间贪污了这八千多元公款。当时，他端力争辩，自己在经济上没有任何问题，可以对得起天地良心。当时，他老婆信耶稣有好多年了。他回到家里，闷闷不乐，十分痛苦。他老婆看见她这个样子，有一天就问他“老头子，你到底有什么事情，这么不高兴？”他就把单位上的事情原原本本地告诉了他老婆。他老婆问他：“你到底有没有贪污这些钱？老实说，我好向神交代。”他说“真的没有这回事。是他们查账的弄错了。”他老婆就说：“是这样，你和我一同跪下向神祷告，求神来为你伸冤。”他当时不信耶稣，听老婆这样一说，是在是迫于无奈，就跪在地上求耶稣还他清白。事过不到7天，厂里来了电话把他叫回厂里，然后向他赔礼道歉，说是“上次查账时出了点差错，漏算了一笔帐目。帐目全部到位，这个八千元是误会了。”（唐梦华：2006-4-15-2）

版本二：

我只晓得刘执事那个时候是国家干部，他是有文化水平的人。他老婆是信耶稣的，都信了几十年了。他那个时候心很硬，听不进他老婆向他传的福音。有一次，神籍着一个梦来启示他，要他赶紧悔改还来得及。他没当回事。过一段时间后，你看，这是神的奥秘不？他当时被人陷害，单位说他贪污了好多好多钱，其实是别人让他背了黑锅。这样，他想起了那个梦，就跪下来向神认罪，求神还他一身清白。神应许了他的祷告，就救了他一命。要不是，他可能现在还关在监狱里冒出来。（姚立中：2006-4-12-2）

版本三：

刘执事起先是个好干部。他在企业里当领导，很有威望，他人又正直，不搞贪污腐败，所以很多人听他的，但是，那些当官的就很恨他。听说他当领导的时候，经常会被别人害，被人家骂。后来，他老婆劝他不要再当企业干部了，要他跟到她到教会里来信耶稣。就这样，他就把工作丢掉了，全心全意来服侍主。这真

的是耶稣看中了他的才能，拣选他来带头信耶稣。（吴立群：2006-4-22-3）

对比这些不同的叙事版本，尽管繁简不一、细节方面有所出入，但刘执事从共产党员到基督徒的经历是不容否认的，并且他们在叙事中对刘执事的经历共同赋予了一个结论“神的拣选”，我们可以看到比较明显的“集体记忆技术”痕迹，几个信徒所描述的情况基本相同，互相可以印证，则可以断定他们所说的情况应该还是比较符合当时情况的。

我只是一直不敢轻易向他论及这个问题，怕他有所顾忌而影响到我接下来的调查工作。于是我希望能在调查接近尾声之时，能找个机会与他单独谈谈，这次访谈也因而成为了我整个调查计划中的最后一个环节。

在·07年春节的补充调查期间，所有的调查任务都按照预定计划基本完成。我决定安排好一次与刘执事的访谈。为此，我精心策划了一番。那次春节正好我那在深圳外企工作的二哥回家过年，他定好初九返回深圳。于是，我在初五晚上就给刘执事电话，说我的二哥在家过年，已定好初九去上班。因此想在我二哥返深之前请他来家里坐坐，聊聊自己信耶稣的经历，顺便向我二哥传传福音。果然，他在电话里满口答应。我把这次访谈时间约定在年后的正月初八（07年2月25日，周日）那天上午，地点在我家的三楼客厅。访谈地点之所以不选在教堂里，是因为教堂里人多嘴杂，不便于与刘执事聊具有一定私密性的个人信仰经历，因此我把地点确定在我自己家里的三楼客厅，只有我和二哥再加上刘执事三个人，家里其他人都在一楼，比较安静，隐秘，适合于这次访谈的话题。

手里端着一杯热茶，刘执事打开了话闸子，他是这样描述他如何从共产党员转变成基督徒的经历的：

我从小就喜欢读书。以前看书的时候，就老爱问几个为什么，譬如，人是从哪里来的，人在世上到底要干什么，人死后要到哪里去。这三个问题是我一直在想的问题。……我在工厂里担任过二、三十年的领导干部，我什么事都做过。世界上的事情我看得很透，人们原来都是为了名、为了利来生存，搞得鱼死网破，格格不入，人与人之间都是假心假意，尔虞我诈的。你说人这样活着有什么意思？人呀，真是充满着罪恶，都是罪孽深重的人。……我搞过领导，我知道，你看哪，那些担任领导的人有哪个不是贪污、受贿？有哪个不是在外乱搞？我对这些事情都看不习惯，我觉得这样下去我们国家、我们社会就不会发展。……在1995年，我开始到书院路的家庭聚会点守安息。那个时候是由唐萍在那里负责讲道。他们后来带我到J省的真耶稣教会去学习真道，我在那边大受感动。后在我在J省那边领洗、按立为执事，真的很感谢主的大能。（刘执事：2007-2-25-1）

我们相信记忆是有选择的，也即是说信徒在讲述这些经历的时候，会选择那些支持他们信仰的事件，或者说在记忆中，他们已经根据新的世界观和人生观重新组织了他们的生活经历，所以我们往往不容易了解他们皈依过程中的真实经

历，正如哈布瓦赫指出：“过去不是被保留了下来，而是在现在的基础上被重新建构的”（哈布瓦赫，2002：71）。我们从刘执事的上述言说中可以感觉到明显的“事后建构”痕迹（可以对照下面的讲述更能证明这一点），并且不知是有意还是无意，他居然漏掉了促使自己皈信基督教的那个事件。在我的一再“引导”式追问下，他才谈到了这次触发性事件：

因为我妻子一直是信耶稣的。那个时候她也一直是在家庭聚会点守安息。我开始没有信，因为那个时候还是国家干部，也是共产党员，但我并不反对信耶稣，只是兴趣不是很大，就没有去信它。后来一个什么事呢？那是我从从农药厂调到药材公司的那一次，应该是1995年。我当时在农药厂是搞经营副厂长。我走的时候查账，有一万二千块钱对不得花（方言，意为“不符合帐目”）。其实是那个会计陷害我，他对我有意见，主要是我不愿意搞腐败，搞得他发不得财，所以他怀恨在心，在我走的时候要害我一把。我有天晚上作了一个梦，梦见了一个神仙对我说，叫我不要担心，他会帮助我，会还我清白的。后来，真的，事情调查出来了，我是清白的，我没有任何经济问题，是那个会计伪造的假票据来陷害我。……隔了几个月后，我听到了福音，才知道世界上有一位真神，他是最圣洁，最伟大，又是最公义的神。我那次在梦里见到的就是耶稣，是耶稣用这样的方式来拯救我，他要拣选我。（刘执事：2007-2-25-1）

这次触发性事件在 Lewis Rambo 的宗教皈依理论里被称之为“危机”（Crisis），危机是宗教皈依的催化剂¹⁴⁷。在别人看来，这种经历或许并不那么惊心动魄，也许只是纯属巧合的偶发事件，但是对于刘执事本人来说，是多么的真实、多么确定、多么刻骨铭心的事件，因为“说到底，宗教对个人来说乃是独特的东西，就社会化而言，宗教社会化和其他的社会化则是每个人的独特的经历”（约翰斯通，1991：88-89）。无疑，宗教皈依现象在本质上具有非常强烈的心理学意义，因为其中牵涉到非经验性的宗教体验。“宗教归根到底是个人的事情，它涉及个人本性和信仰内心最深处的个性核心”（帕森斯，1988：247-248），我们可以看到，刘执事在经历这件事情当中产生了一种韦伯（2004：466）所说的“怨恨”的伦理观¹⁴⁸，这不仅是直接导致他皈依基督教的重要心理因素，也对他以后的宗教意识和宗教情感产生重要影响。

¹⁴⁷ 美国宗教社会学家 Lewis Rambo 综合人类学、社会学、历史学、心理学和神学，对皈依过程的各种因素作了系统化的整理，归纳出宗教皈依的完整研究模式。这个模式分为七个阶段：一、环境（context）；二、危机（crisis）；三、探问（quest）；四、会遇（encounter）；五、互动（interaction）；六、投身（commitment）；七、结果（consequences）。其中第二阶段的危机，又可分为十一种情形：第一、意料之外的神秘经验。第二、濒死的经验。第三、生病及痊愈。第四、自问生命的意义何在。第五、渴望超越。第六、意识状态的改变。第七、精神疾病。第八、追求新的生活变化。第九、离开原来的信仰。第十、外界刺激。第十一、追求自我实现（Lewis Rambo, 1993: 46）。

¹⁴⁸ “怨恨”理论来自尼采（德勒兹，2001：215-269）的精彩论述，随后经由舍勒及其他心理学者才气纵横式的发挥。怨恨的伦理观乃是被压迫民众的一个宗教特征，他们视那些压迫他们的生活主流为一种宗教上不能饶恕的罪行，必要为上帝所刑罚；而他们也一直呼求上帝为他们申冤辩屈。这种仇恨的伦理观早在犹太教便已存在。

刘执事的皈依¹⁴⁹之时，他还没有辞去药材公司的副经理职务，他一边上班，一边开始服侍教会，他的生命历程开始出现一个深刻转折，即从世俗事业转入到了神圣事业，生活历程开始以宗教信仰为中心，正印证了斯特伦所说的“宗教是实现根本转变的一种手段”¹⁵⁰或齐美尔所说的“宗教的内在形式的建立”¹⁵¹。刘执事自从1997年在J省真耶稣教会受洗，并在那边接受长老按立为执事神职以后，他迅速积累了丰富的宗教信仰知识，按照专业术语叫做“宗教资本”的增多，再加上他的出色领导才能的显露，使得他很快就取代唐萍而成为书院路家庭聚会点的负责人，从而也为后来成功当选为山口教堂的法人代表奠定了坚实的基础。这样，在短短几年内，他就完成了人生历程中从一个企业领导到宗教精英的巨大转变。

我在山口教堂的调查中，能够强烈地感受到信徒们与刘执事之间的关系十分密切而又亲切，在刘执事强有力的领导和组织下，整个团体的凝聚力还是相当大的。信徒们生病了就会要刘执事祷告，有困难疑惑了就会请求刘执事予以解答，信徒要出门远行时也会把刘执事接到家里来位之按手祷告，接受祝福……凡此种均能说明刘执事在信徒们心中的重要性，他与信众们的关系并不局限于信仰教义、参加崇拜活动，也会渗入到信徒的日常生活，成为信徒们情感上、行动上联结与倚靠的对象。

实际上，他在生活经历中所遭遇的巨大反差反而增加了他在信徒们心中的威信，也使得他蒙上了一层神秘的色彩，他在一般信徒面前无疑具有一种“克里斯玛”（charisma）的权威。本来，“克里斯玛”人物被韦伯视为一种具有神奇能力，使之在团体中显得突出而吸引人的，这样的神奇人物可以在宗教、经济或是经济等社会事物中，引导产生文化创新或社会改革的活动。“卡理斯玛的担纲者享有恭顺与权威，是基于一种被相信要由他自身来体现的使命；此种使命并非必然也并非总是具有革命性格，但至少在其最为卡理斯玛的形式下，是带有翻转一切价值序列、颠覆习俗、法律与传统的革命性格”（韦伯，2004c：274）。他个人的人格特质、做事手法，往往能够在他所处的传统制度或组织中，突破惯常的思想方式和行为法则，创造另一番新局面。这样的情形，以宗教团体为特征为最，因为宗教事业正是企图提供“俗世”所不能给予的人生意义和精神满足。刘执事作

¹⁴⁹说一个人“皈依了”，从这个看法说，是指：从前在他意识内是边缘的宗教观念，现在占据了中心地位，并且宗教的目标形成了他能力所贯集的中心（威廉·詹姆斯，2005：197）。

¹⁵⁰美国学者斯特伦认为：宗教是实现根本转变的一种手段。所谓根本转变是指人们深陷于一般存在的困扰中，彻底地转变为能够在最深刻的层次上，妥善地处理这些困境的生活世界。这种驾驭生活的能力使人们体验到一种最可信的和最深刻的终极实体。各个宗教传统的信奉者和追随者们，全都根据这一终极背景来限定、或约束自己的生活，并努力地照这种方式生活，以此扬长避短，不断完善自己（斯特伦，1991：79）。

¹⁵¹齐美尔认为宗教的内在形式的建立，属于生命的三种关系态度的转变，即“个体生命与自然的关系、个体生命与自身命运的关系和个体生命与人际的关系，这三种关系是生命领域三种重要的类型。宗教情绪的形成，在个体生命与自然的关系方面，是产生震惊感；在个体生命与自身命运的关系方面，是从偶然的生存中获得生命的意义感；在个体生命与人际的关系方面，是构成归属感和共契感”（西美尔，1998：89-98）。

为最具“克里斯玛”特质的宗教精英，他所提倡的教义、他所强调坚持的仪式活动，他个人不同寻常的人生经历，通常能够吸引一些信徒纷纷归附他的带领，并期望能从刘执事神奇的信仰经历中，也能感受到“邀神恩宠”的能力。这些信徒往往后来成为有力推进教会发展的一批骨干力量。

如果我们把作为教会神职人员的刘执事在教会内部的权威地位称之为“牧者权威”的话，那么“牧者权威”的资源构成一部分来自其“克里斯玛”特质，一部分来自其所具有的丰厚宗教资本，同时，他以往担任企业领导人的经历成为了其领导山口教堂的重要“社会资本”，也就是说牧者权威的一部分来自于以前的世俗事业中的权威地位。信徒们对他是敬重有加，往往津津乐道于他的特殊经历：

当时，他没退休，就开始在一个聚会点聚会。他退休到全职服侍神以后，他的能力很大，就像使徒保罗来了一样。有病痛的人，请他接手祷告，按一个好一个。……他给别人施洗时，有的人就看到河里的水全部变成了血。（皮大建：2006-4-5-2）

我们刘执事的脚被摔坏以后，很多信徒自发地拿些水果来看望他，他都没有收人家的，几次都把礼物放到门卫室，叫信徒带走。这就是我们不为财爱，只为圣爱。（姚立中：2006-4-12-2）

第三节 退休教师与教会长老：杨老的不平凡经历

在山口教堂的调查中，比起那些普通信众来，我与刘执事与杨长老这两位宗教精英打交道算是最多的。因为他们俩都在教堂里住着，几乎我每次到教堂里都能见到他们。如在调查中碰到什么疑难问题或需要教会协助地事情，我都会及时地去找他们两位或其中一位寻求帮助，他们的配合的确为田野调查的顺利进行提供了极大的便利。因为他们均为教会的神职人员，同时又是教会的主要管理人员，并作为教会创建过程的历史见证者，他们无疑成为了我田野调查的主要报道人（informant），本研究的很多重要资料都得益于他们。

尽管如此，我在通过与他们两的长时间接触过程中，也时常会遇到一些调查上的阻碍，或资料收集上的困难，比较明显地体现在刘执事那里。事实上，随着接触的增多，我逐渐发现他们两人在性格上存在很大的差异，可说是属于两种不同类型的人。仅就他们两人对待我这次调查的态度来看，与刘执事的谨慎、敏感、深沉、寡言不同，杨长老却显得较为随和、开朗、耿直、健谈。我想，他们在我面前所表现出比较明显的性格差异，既与他们各自不同的生活经历有一定关联，也可能受到特定的调查情境（如所问的问题、受访的场合、自身的处境等）的影响，但主要还是由两人的先赋秉性决定的。这使得我想到，在社会学调查中，我们通常强调的一些标准的调查技巧的局限性。实际上，针对不同的访谈对象，有些调查技巧发挥的作用有很大不同，因为我们不要忽略一个最简单的事实，我们

的调查对象是活生生、具有不同个性特征的个体。对于有的访谈对象，如杨长老和梁科长，不需要太多的技巧，他就会给你提供很多的信息；而对于像刘执事这样的访谈对象，你就是用足了各种调查技巧（如“迂回曲折”、“声东击西”、“避虚就实”等），也会发觉还是难逃他戒备的迎合或游戏的心理，自然要从他那里挖掘到有用的信息，难度可想而知。

记得 05 年 8 月在山口教堂与杨长老的第一次见面时，他就比较热情地向我简单介绍了山口教堂的成立经过以及山口教堂目前的大概情况，并且还主动地提到了他的生活经历：他和他夫人林执事都是教师进修学校的退休高级教师，从 1992 年至 1995 年他曾在 N 省圣经学校从事管理工作，1995 年开始在省两会管理财务。1998 年至 2003 年他回到 H 市基督教两会工作，曾任基督教协会会长，并和刘执事开始筹建山口教堂。（杨长老：2005-8-25-4）

这次见面，我就对这位老人颇有好感，接下来的调查得到了他的大力支持和协助，自然我也慢慢地和他成了很好的朋友关系。杨长老现年 76 岁，体态微胖，满头银发，戴着一幅高度近视眼镜，说话时抑扬顿挫，习惯于打手势。他夫人林执事要长他两岁，身体欠佳，走起路来都颤颤巍巍的，但在台上讲道时却格外精神。他们两口子均为山口教堂资格最老的神职人员，也是教会内部公认的“讲道水平高”、“属灵知识丰富”的牧者。这里顺带提及一点，湖区教堂的林牧师虽然年纪与林执事相仿，但从辈份上来讲，却是林执事的侄儿，也算比杨长老低一辈。但就是这样的长晚辈之亲缘关系，由于神学立场上的分歧，导致他们长期反目，互不往来，这是后话。

杨长老两口子就住在山口教堂的二楼，因此我要找他很方便。在调查中，与他有过多交谈，都显得很轻松，基本上是有问必答，很多时候他还能提供给我询问范围之外的资料或信息。下面记录的是我在 07 年寒假与杨长老的一次访谈，他向我谈起了他的人生经历：

……我的父辈那时是信仰基督复临安息日会¹⁵²的，我从小受的就是基督复临安息日的教育。那个时候我年纪很小，很多道理不太明白。只是晓得要守安息，不能吃猪肉。后来我父亲在民国 26 年转向了真耶稣教会。并成为真耶稣教会的传道人。我在解放后，一直在教育界从事教育工作，曾经在小学、中学、高中教书，后来在 80 年代调到教师进修学校教书，我老婆也调到那里工作。我们一直是基督徒，一直坚持守安息。（问：你们当时守安息，信的是不是真耶稣？）那个时候还不是真正的真耶稣教会。我们信的只是守安息。这个我就告诉你呀，是这样

¹⁵²基督复临安息日会是怀艾伦太太(Ellen G. White)于 1844 年在美国创立的。她声称得了异象，看见基督没有照着她所期望的日子再来，乃因神的儿女没有遵守律法书的第四条诫命：“当纪念安息日，守为圣日”（出 20：8）。怀艾伦太太定罪其它不守安息日的正统教会，许多信众脱离了传统教会而跟从她。经过一百多年的发展，据闻安息日会在全球拥有过百万会众。然而，他们的教义却被当今主流教会批判为严重违背圣经真理，例如，基督复临安息日会强调，人要得救除了信耶稣之外，还要加上遵守律法，例如守安息日、戒食不洁净的食物等。他们还曾多次预言某年某日主耶稣会回来，迷惑信众，但每次都没有应验。资料来源：<http://www.fuyinchina.com/>

的。因为真耶稣教会在 50 年代被政府打压，那时被定性为非法组织。后来再加上 1958 年的教派大联合和文革期间对基督教的迫害，我们整个 H 县真耶稣教会的圣灵一直停止了工作，没有方言祷告。一直到 80 年代恢复真耶稣教会活动时，由于中央那个时候有个规定，就是在宗教活动场所祈祷时不得大声呼喊，他们怕我们是什么“呼喊派”¹⁵³、“闪电派”¹⁵⁴。所以呢，那时教会依然没有强调求圣灵，仍然没有方言。所以，我讲呀，这段时间的教会还不算是真正的真耶稣教会，其实是已经偏离了真耶稣教会。（问：那时的教会既然不是真耶稣，那怎么称呼呢？有名称吗？）嗯。其实，那时的教会是脱胎于真耶稣教会，但又不完全按照真耶稣教会的搞法，起码的一点，没有圣灵。我们教会内部一般是把那时的教会叫做“老真耶稣教会”，有的叫做“纯正安息”，譬如说现在湖区教堂的安息组。政府就搞不清楚，他们把我们和安息的都当作真耶稣教会，其实是一种错误的认识。（问：后来你是怎样转向了真耶稣教会呢？）我从教师进修学校退休之后，省两会把我喊过去。我在省两会工作期间就晓得了我们 H 市的真耶稣教会开始发展起来。那时最早从 J 省真耶稣教会回来传福音的是曾明华，我在 S 市（注：N 省的省城）时他经常到我那里去玩，跟我说 J 省那边真耶稣教会的情况。我后来也去了几次 J 省的真耶稣教会，明白了真耶稣教会的教规教义，觉得他们走的是正道，

¹⁵³呼喊派邪教创立于美国，教主李长寿，70 年代传入我国。呼喊派的“末日论”邪说与其他邪教并无差异，但“获教”的方式迥异，一般邪教组织为避人耳目，多进行地下或半地下活动，即使在政府获得登记注册，成为“合法组织”，也进行一些必要的伪装，表现为平和亲善，与世无争，与人无争，特别是发展初期，势力尚弱，更是以“道德家”的面目出现，鼓吹“真善忍”之类。但呼喊派却以“惊人”的面目出现，努力制造恐慌，以“惊醒世人”。它的教义主旨是：信徒必须在聚会时尽力呼喊，呼喊的内容可以随心所欲，要喊出“心里最想说的话。在当代社会人们心理压力增大的情况下，呼喊的这行教方式很有效，于是信徒增加迅速。但所谓“随心所欲”的呼喊内容，大多与社会秩序相抵触，具有明显的反社会倾向，而且这种通过呼喊方式聚集起来的信徒很容易走向极端，结成邪教组织。呼喊派邪教传入我国，首先在安徽立足，之后很快向全国蔓延，到 80 年代中期，已在 20 多个省市发现有呼喊派在活动。

在中国的呼喊派主要在夜间活动，信徒秘密聚会，学习《话在肉身中显现》等教义理论，并把理论联系实际，互相散布对现时社会不满、对人类失望厌恶的言论，密谋“改朝换代”，进行无限制的乌托邦式遐想。集会结束，带着对现世的仇恨和对天国的向往，信徒各自狂喊口号，这些口号煽动仇恨，迷惑群众，十分反动，诸如“打倒×××”“消灭×××”等等。呼喊之后，迅即散去，宣称要针对政府搞“飞行集会”，集会的时间、地点都不固定，以躲避打击。呼喊派早期在农村活动，稍具规模后开始向城市渗透，并极力从知识分子、学生、干部中发展信徒。屡被打击后，呼喊派改变了行教方式，完全转入地下，减少搞飞行集会，特别在城市，不搞此类大目标的活动。

呼喊派邪教在 1983 年被政府取缔，取缔的原因是妨害社会秩序，但呼喊派并不因取缔而收敛，转入地下后，势力继续膨胀，1995 年被定为邪教组织重申取缔。资料来源：<http://www.fjfxj.org/Article.asp?ArtID=1120>

¹⁵⁴东方闪电派又称为七灵派，是目前国内发展得最快的基督教异端，分布于河南、河北、安徽、山东、福建及广东。东方闪电派大约在 1990 年兴起于河南地区，创始人是一位河南郑州的邓姓女子，她自称为二次降临的女基督，名叫“闪电”。从她著作中的举例，可以判断她早年应当是李常受呼喊派下的信徒，但她认为自己与李常受的身分不同，工作不同。李是一个有恩赐的人，被神使用的圣仆，而她则是“道重返肉身”的全能者——女基督。时代已经改变了，所以新（闪电）旧（李常受）工作已经更替了，李的恩赐在于解经，如今道成肉身的闪电自己“说话”，再也不用李的解释了。甚至圣经都不如她“话语”重要。东方闪电宣讲“话成肉身”，指“末世道成肉身的神来了，把恩典时代耶稣一些作法废去了，他来主要是说话，借用话语来成全人”，认为基督第二次再来是以话语作拯救（但并非称为基督），因此大量出版刊物，包括《救主早已重归》、《神向全宇宙发声》、《活在肉身显现》、《东方发出闪电》、《新的发声》和《国度的赞美》，每本皆洋洋数十万字，超过五百页，其信徒都奉为主卷，四处传讲。其实以上各书重复处甚多，通常分为两部份，第一篇为《圣灵向众教曾的说话》，第二篇为《神自己的亲口发声》。资料来源：<http://www.godoor.net/text/zhenli/ckz112.htm>

我们过去的道路已经走偏了。后来我得到了一个异象¹⁵⁵，神要差遣我到H市把真耶稣教会的福音传播开来。于是，在1998年我就从省两会回到了H市基督教两会工作，我就和刘执事一起商量如何把三个聚会点合并起来成立教堂的事情。你要晓得，当时那几个聚会都是冒登记的，所以要想把真耶稣教会扩大发展起来，必须要成立大的教堂，要到政府合法地登记，由教堂来带动其他地方的发展。（杨长老：2007-2-21-2）

我在与信徒们的聊天中，多次聊到杨长老。我会向他们提问，你跟杨长老熟吗？他以前是干什么的？他在我们教堂里服侍多长时间了？你觉得他怎样？等等。其实，大多数信徒对杨长老的具体情况不是很清楚，在他们的印象中，都只知道退休教师这一身份，也会提到他曾在省里工作过一段时间，如果再问往细节处深究，他们往往就语焉不详了。信徒们在谈到杨长老两口子时，他们的言语中都饱含着对他们的敬重：

杨长老他们两口子都是有知识、有文化的退休老师。他们的爱心真的很好。其实他们两口子的条件都很好，闺女都搞得很好，他们自己的退休工资都是几千块，他们根本就不缺钱花。那年我们建山口教堂时，他还奉献了五千元呢。他们长期服侍教会，从没拿过教会一分钱工资。（罗峰：2006-4-10-2）

杨长老在教会里的神职职位，老迈的年纪，再加上其退休教师身份和省里工作的经历，这些都成为他的符号资本，这种符号资本通常会与他的宗教资本交互作用，构成了他的牧者权威资源，从而提高了他在信徒们心中的威望。

信徒们还十分仰慕杨长老的“说方言”能力：杨长老很有神的大能，他圣灵充满，说起方言来很厉害，我们这里没人能比得上他的。

实际上，“说方言”成了杨长老的一种很重要的象征资本。按布迪厄(Bourdieu, 1989: 23)的说法，“象征资本是一种信誉：它授权予那些被公认为可以影响公共舆论的人。就此而言，象征资本是一种建构的权力，一种通过社会动员造成新群体的力量；换言之，象征资本是社会群体权威代言人的权力，它只能作为一种长期性的、制度化的最终结果而获得，即从该群体获得造就群体的力量。”这种象征资本不仅构成了他自身的牧者权威，也是山口教堂这个群体（组织）权威的代表。

刘执事和杨长老作为山口教堂的两位主要的牧者权威人物，他们在争取行政资源、组织宗教活动、举行宗教仪式、开展福音事工等方面发挥着核心领导作用，并在与湖区教堂竞争和与宗教管理部门博弈之中扮演了积极的促推力量。

第四节 三点合一：山口教堂的成立与发展

前面已交待，杨长老从省两会回到H市两会之后，盘算着把这三个安息聚会

¹⁵⁵ “异象”一词包含洞察、启示、奥秘、预言和梦想等意思，通常是指非人为、自然发生的超常现象。在基督教中具有特定的含义，通常是指人恳求神的指引后所亲眼所见或梦中所得的一些告诫、指示。

点合并成一个教堂的事宜。其时，刘执事已经是书院路家庭聚会点的负责人，也在为面积狭小的聚会点场所与日益增多的信徒之间的矛盾犯愁。杨长老找到刘执事商量此事，两人一拍即合，准备齐心协力来做这个工作。

筹建一个新教堂，首要的是要解决选址与资金问题。早在1997年，刘执事就听到风声，据说是原属H市日杂果品公司的一个仓库要出售。当时，正是国有企业改制热火朝天的时候，H市日杂果品公司也被一私人老板收购，该老板想把公司的原仓库卖出以回笼一部分资金。杨长老与刘执事同公司老板经过多次谈判、协商，终于在1998年年底以22万元将该废弃仓库买了下来，再加以装修改造，即为现在的山口教堂。

山口教堂的信徒，尤其是当年聚会点的老信徒都很津津乐道于那次成功地收购仓库一事，在他们的讲述中，不少信徒把它当作了一次神奇的见证：

我们教会自从1995年就开始同心合一地祷告，祈求神能够帮助我们能够把福音扎下根来。那时，我们还是三个聚会点，都是设在别人家里面，地方拥挤，条件很差。杨长老和李执事开始牵头，要把我们三个点合并成为一个大教堂。我们都很兴奋。后来，神就赐给我们教会一个废旧的仓库。开始谈判时，那边价要120万。我们都是一些穷人，哪里来的这么多钱呢？没办法，我们没钱，但我们有神，弟兄姊妹们又不住地祷告求神，求神为我们开路。后来价格压低到80万、60万、40万，最后以22万元成交。哈利路亚，真的感谢神。要不是神的奇妙作为，我们是不可能今天的。（唐梦华：2006-4-15-2）

具有宗教信仰的人，为了要达致某项目标、尤其是比较艰难的目标时，常常会采取一些宗教仪式（如祷告），依靠其所信赖的超自然力量（耶稣）来帮助完成。一旦目标如期如愿实现，那么获得成功的世俗事业往往会被赋予神圣的光环，世俗事业俨然成为了神的作工，又一次地确证了所信奉神灵的真实存在与伟大力量。我们也应看到，成功收购仓库这一事件经过广大信众的神学诠释，使得后来山口教堂的成立具备了一种神圣合法性，即这是神所命令的或神所安排的，在某种程度上对于建构山口教堂的权威起了重要作用。

在当时，22万元对于三个聚会点的信徒来说，不啻为一笔巨额资金。杨长老回忆起当年的辛苦的筹资经过，历历在目，感慨不已：

价格已经谈了下来，现在关键就是怎样搞到这么多钱？我就和刘执事商量，把新中街、八角亭与书院路三个聚会点的结余资金全部奉献出来，一分不留。其实，三个点的钱都很可怜，加起来也只有几万元，还少得恶（注：方言，表示“非常少”）。我们就动员三个点的信徒积极奉献，为主作工。我和刘执事带头，因为我们都是拿工资的，家里崽女都不要负担，条件都还可以，就多拿一点，我们每人奉献了5000元。记得那时候，我们还召开了同工会议，要求每个同工奉献500元。你不知道？好多同工都把自己的私房钱偷偷拿了出来，还有的信徒把金项链、

金戒指等值钱的东西都变卖掉了。还有下面（注：指 H 市的乡镇）的兄弟教会都发出了爱心，听说我们建教会缺钱，就纷纷借钱给我们。要不，我们这 20 多万元哪里来哟？（杨长老：2007-2-21-2）

购买仓库是属于宗教内部的财务问题，再加上操作此事的权力集中在几个宗教精英手里，使得这次购买资金的真实数量有待确证¹⁵⁶。对广大信徒们来说，只要自己已尽能力奉献，至于资金的具体数量他们是不太关注的，再说，已有宗教信仰作为这次收购行为的强有力的“背书”：我们弟兄姊妹都相信他们为头的，我们只管奉献，根本不用担心钱的去向，因为我们都是信耶稣的嘛，神的管教比什么都厉害呢。（罗峰：2006-4-10-2）

教堂选址确定以后，接下来最重要问题的就是要到宗教行政管理部门申请登记，取得行政合法性地位。因为组织合法性是权威结构的被承认、支持和服从。“承认、支持和服从”来自两个显然不同的领域：一个组织内的组织成员对组织权威结构的承认、支持和服从，另一个是组织外的社会成员对组织成员对组织权威结构的承认、支持和服从。我们可以把前者称为组织的内部合法性，把后者成为组织的外部合法性（赵孟营，2005）。

因此，在目前中国的宗教政策背景之下，一个宗教群体除了要具备组织内部合法性，还必须满足在社会结构和社会秩序中的外部正当性要求，这个外部正当性来自于国家权力的授予。宗教组织若要获得成功发展（增加信徒、扩大规模、提升影响力），其非首要、但必要的一个条件就是要取得国家的合法性认可，这种合法性认表现在具体制度性安排上就是宗教活动场所的申请登记制度。因此可以说，一个宗教组织的权威建构在很大程度上有赖于国家赋予的权威地位，行政权威资源构成了宗教权威的必要前提。曾在省基督教两会工作过多年的杨长老自然对此深有体会：

……我们真耶稣教会以前一直是受到主日教会排挤的，政府也不了解我们，以前还把我们作反革命搞。那时我就知道，要想在 H 市发展壮大真耶稣，首要的一点就是要取得政府的认可，必须要到政府去登记，我在省两会工作，对这些政策还是很熟悉的。你像那三个聚会点一样，你不进行合法登记，那么你的宗教活动就没有合法身份，你的所有活动都会受到制约，没法开展，哪里还能把教会发展起来呢？所以，我那个时候在申请登记山口教堂上是费了不少力气的。……（杨长老：2006-2-11-2）

那么，宗教活动场所的申请登记需要具备什么样的条件和经过什么样的程序

¹⁵⁶在调查中，我了解到宗教局和湖区教堂对这次购买事件提出了不同说法。宗教局的肖科长告诉我：“据我们宗教局所掌握的情况来看，他们当时购买仓库花费 40 多万，后来装修花了 2、30 万。当时还计划把旁边一个招待所给买下来，想作为他们的养老院。你想？他们信徒都是一些婆婆姥姥，哪里来的这么多钱？背后肯定有 J 省那边（注：指 J 省真耶稣教会）给他们不少钱”。又据湖区教堂的安息组周组长所言：“他们山口教堂建立时的钱哪里来的，你晓得不？几十万呢。他们自己根本不会有那么多钱。就是 J 省那边给他们钱，前提条件是必须完全按照 J 省真耶稣教会的那一套来搞”。

呢？1994 年国家相继出台了两部宗教管理方面的法规，这标志着我国对宗教事务的管理开始走上法制轨道。一部是由国务院于当年元月 31 日签发的《宗教活动场所管理条例》，一部是由国务院宗教事务局于当年 4 月 13 日颁发的《宗教活动场所登记办法》，前者属于国家行政法规，后者属于国家部门规章。在《宗教活动场所登记办法》中对设立宗教活动场所的条件、程序等作了较详细的规定。

第二条设立宗教活动场所，必须具备下列条件：

- (一) 有固定的处所和名称；
- (二) 有经常参加宗教活动的信教公民；
- (三) 有信教公民组成的管理组织；
- (四) 有主持宗教活动的宗教教职人员或者符合各宗教规定的人员；
- (五) 有管理规章；
- (六) 有合法的经济收入。

第三条宗教活动场所申请设立登记，应提交下列书面材料：

- (一) 设立宗教活动场所的申请书；
- (二) 该场所的有关资料和证件；
- (三) 乡（镇）人民政府或城市街道办事处意见。

第四条宗教活动场所管理组织的负责人，持本办法第三条规定的有关书面材料，向县级以上人民政府宗教事务部门提出设立登记的申请。

N 省人民政府在 1997 年 12 月 30 日颁布了修正后的《N 省实施〈宗教活动场所管理条例〉办法》，里面对于设立宗教活动场所的相关规定为¹⁵⁷：

第三条：对设立宗教活动场所实行登记制度。县级以上人民政府（含行政公署，下同）宗教事务部门是宗教活动场所登记主管部门。

第五条：设立宗教活动场所，必须具备下列条件：

- (一) 有与开展宗教活动相适应、符合公共安全条件和权属明确的固定处所以及符合宗教规定的名称；
- (二) 有一定数量经常参加宗教活动的信教公民；
- (三) 有爱国宗教教职人员和信教公民组成的管理组织；
- (四) 有主持宗教活动的宗教教职人员或者符合宗教规定的其他人员；
- (五) 有健全的宗教教职人员、财务、宗教活动、治安、消防、环境保护等管理制度；
- (六) 有合法的经费来源。部门是宗教活动场所登记主管部门。

第六条：按照合理设立宗教活动场所的原则，确需恢复、重建、新建宗教活动场所，必须由筹备负责人向宗教事务部门提出申请，经审核后，按下列规定报批：

- (一) 恢复原有宗教活动场所，报市、县人民政府批准；

¹⁵⁷ 参见 H 市宗教局内部资料《N 省宗教法规汇编小册》第 32—34 页。

(二)重建(含易地重建,下同)宗教活动场所,报省人民政府宗教事务部门批准;

(三)新建寺庵、官观、清真寺、教堂,报省人民政府批准;新设立其他简易宗教活动场所,报市、县人民政府或者其授权部门批准。

第七条:宗教活动场所的申请登记,由其管理组织持前条批准文件、有关资料和申请书,向当地市、县人民政府宗教事务部门申请登记,其中国家和省级重点宗教活动场所,向省人民政府宗教事务部门申请登记。准予登记的,发给登记证书,并向上一级人民政府宗教事务部门备案。

根据上面的相关规定,一个宗教活动场所必需具备相关条件,并向规定级别的政府宗教行政管理部门申请批准后方可开展各项宗教活动。由于,三个聚会点均属未登记的私设聚会点,因此,“三点合一”而成立的山口教堂就应属于新建教堂。根据上面N省规章的条款,山口教堂的报批归口单位应是N省政府的宗教管理部门。但事实上,从1999年5月开始,山口教堂就开始了宗教活动,而取得正式登记是在两年之后的2001年4月,这意味着山口教堂在两年的时间内是处于“非法”状态。

杨长老作为当时的教堂筹备负责人,他亲身历经了此次艰难的申请登记过程,他向我讲述了其中鲜为人知的一些故事:

其实我们在98年购买仓库的时候就开始了活动,要争取得到政府的批准。我是当时办理这个事情的总负责人,因为我在省两会工作过,与省里、地区和市里的宗教局领导都比较熟点,只有才能把这个事情担当下来。……首先是要找到山口街道办事处,要他们打个证明。他们当时死活不肯签字,其实他们都不懂什么基督教,生怕有什么事情要他们承担责任,就干脆不签字。后来,我才发现我以前的一个学生在街道办事处工作,他了解我。我把申请成立教堂的事情给他一讲,他就明白了,我们不是干坏事,只是要求正常的宗教聚会,没有什么其他企图。通过他的活动,街道办事处才给我们签字、盖章。……到市宗教办报批时,又碰到麻烦。当时的宗教办的两个负责人是金某和马某,他们两个一直都是害怕我们真耶稣,一直想压制我们,他们都是偏袒主日的。所以,他们两个对我们百般刁难,我到宗教办去找过他们好多次,给他们说我们的难处,他们就是不同意向上面报批。我只好直接找到省里,找省两会,由他们向省宗教局反映我们的情况。……后来,真的是神开路,那个金某在2000年时候退休了,上来的是一个女的来管宗教,就是秦某。她比较理解我们,同情我们真耶稣的处境,后来,她同意向省里递交报批材料。我那会儿,也不断地往省里跑,给他们作解释工作。最后,感谢神,我们终于在01年4月的时候获得了正式批准。(杨长老:2007-2-16-3)

原宗教办的金主任从1970年到2000年退休,一直抓了30年的宗教工作,

他算是H市资历最老、经验最丰富的宗教管理干部。他现年已67岁，退休在家，日子过得很悠闲自在。他在住宿楼前面的一块空地上开垦了一小块自留地，平时就靠种些蔬菜来活动筋骨。有一次，我和我的访谈就在这块蔬菜地旁的楼道里。在那次访谈中，我特意向他询问了山口教堂的申请登记的具体过程。他的论述是从一位宗教管理干部的立场出发的，与作为教会精英的杨长老的立场有着明显差异，对同一事件的描述或看法自然也就有不少出入。

我在H市抓宗教工作时，不是吹牛皮，各种宗教在H市都被我管理得规规矩矩，服服帖帖，没有谁敢调皮，宗教一直发展得很平稳。那个时候，我主要是扶植主日，压制安息。因为你也知道，我们国家的宗教政策是宗派大联合，不许存在宗派之争。后来真耶稣教会到了H市之后，我坚决不让他们发展起来。至少他们都只能暗中发展，不能明目张胆地到面上来。（问：当年山口教堂的申请登记，你当时同意吗？）我当然不同意。他们几个聚会点搞不出什么名堂来。如果他们合在一块成立教堂，就会和市区的湖区教堂形成抗争的局面，他们如果发展壮大起来，就不好控制局面了，我当时就意识到这一点了。所以，我当时是极力反对他们合并成立教堂的。……但是，我一退休，新上来的宗教干部，他们都不怎么懂宗教政策，又没有什么经验，这下子被真耶稣钻了空子，他们开始兴风作浪，一下子就发展起来了。（问：山口教堂的登记是在秦丽芳管理宗教时期吗？）恩，就是那个女的。她搞得时间不长。她以前从来没有接触过宗教，从其他部门调过来的。她只是过度性质的，只搞了几个月宗教工作。但就是在她手里，山口教堂就被申请登记了，我估计是她受到了“糖衣炮弹”的攻击。（金主任：2006-4-11-1）

遗憾的是，在田野调查期间，我一直未能和当年的宗教管理负责人秦丽芳进行面对面访谈，她一直有意回避我，不愿意接受访谈。我只是在和她的一次电话中，请求她谈谈那次山口教堂的合并成立事件，她的回答多少有些不着边际，文不对题，看得出，她还是在回避。只有她所说的一句话颇为玩味：我们并不是阻止三个点合并，而是极力主张它们合并，甚至是强制要求它们合并。为什么呢？它们三个点，三个地方，我们还不好管理。只有把他们都赶到一个教堂里来之后，他们的一举一动都可以在我们的视野范围之内了。（秦丽芳：2007-3-12-3）

中国是由一个权力中心决定制度安排的基本框架、并遵循自上而下制度变迁原则的国家，在政府与民间组织的互动过程中，二者处于明显的权力不对等地位。

“在社会所有制度安排中，政府是最重要的一个。作为一个合法使用强制力的垄断者，虽然国家不能决定一个制度如何工作，但它却有力量决定什么样的制度将存在。”（科斯等，1989：377）同样，在中国政府与教会之间的关系中，我们也要承认到政府占据着主导地位这样一个事实，即所谓的“政治优位型”（中野实，1998：225）。但同时要注意，改革开放以来的政府并非铁板一块的利益整体，它内部（尤其在上下级政府部门之间）实际上存在相当大的利益分化，譬如，学

术界在讨论市场转型前后的乡镇政权角色的变化时所提出的“政权经营者”（张静，2000：52）、“代理型政权经营者”（杨善华、苏红，2002）等概念就是这种实情的反映。我们在后文第八章关于宗教局在宗教管理过程中的一些策略也可以窥知地方政府与上级政府乃至中央政府之间存在的利益分化之痕迹。

1999年5月，在刘执事和杨长老的领导和组织下，由新中街、八角亭与书院路三个家庭聚会点合并正式成立了具有真耶稣教会背景的山口教堂，并于2001年4月正式在政府取得合法登记。山口教堂合并成立之初，周六上午聚会的信徒人数约为150人。而到我第一次（2005年8月）到山口教堂调查时，每周六上午的信徒人数已经达到近450人，也就是说在6年之内，山口教堂的信徒规模扩大了三倍。可以毫不夸张地说，这次将聚会点撤销合并成教堂的举措注定将在H市基督教发展史上留下重要的一笔，因为我们在前面第三章第二节已经交待过的，山口教堂成立之后逐渐在教堂规模和教会影响力上尽显强势，迅速取代湖区教堂而成为了H市最大的基督教堂，并在H市范围内带动了不少安息聚会点转向真耶稣教会，甚至使得一些主日派信徒也改信到真耶稣教会，从而引发了整个H市基督教场域的深刻变革，形成了真耶稣教会一家独大的格局。但是，山口教堂在迅速发展的过程中，与湖区教堂和宗教管理部门之间发生了不少矛盾和纠葛，在接下来的第七章、第八章将有详细论述。

对于广大信徒而言，“三点合一”这一活动空间的重大转变当然不可能不会在头脑中留下印迹。但在我的调查中发现，信徒们的记忆库的前仓堆放的大部分都是信仰生活中的琐碎经历，大量的生活细节并没有清晰的时间秩序和界线，也似乎看不出与重大事件的意义关联，从下面一位曾经经历了这次改宗的女信徒与我的对话中我们可以察觉这里也存在着一种所谓的“无事件境”¹⁵⁸：

....

- 您信耶稣多少年了？

- 我信耶稣只怕有... 嗯... 二十多年了。

- 那您那个时候是信真耶稣吗？

- 不是的。那个时候守安息（注：即属于安息教派）。信真耶稣才几年时间，我们才转过来不久。

- 为什么转呢？

- 我们真耶稣也是信神。一样的信教。就是跟着形式转的，政策一来了，就都转向真耶稣了。

¹⁵⁸方慧容（1997）在她的论文《“无事件境”与生活世界中的“真实”：西村农村土地改革时期社会生活的记忆》中使用了“无事件境”这一概念，“意指一种特殊的事件记忆心理”。“它的基本含义是重复事件序列中的各种事件，不但由于高重复率导致事件记忆上难免的事件间各种细节的互涵和交迭，并且更重要的是生活在这种状况中的村民，在心里上也‘无意’将这些众多的重复性事件理解为分立有界的事件”。我在此引用“无事件境”这一概念是想借用其中“农民”在“诉苦”的叙述是的历史无事件状态同真实历史事实的“有事件”之对比，来近似表达信徒们对于这次“集体改宗”事件的无事件状态，并与研究者看待这个过程的“事件感”形成鲜明对比。

- 什么叫做“政策来了”？

- 我也不太清楚。只晓得人家都转向了，我也跟着神走，就改向信真耶稣了。

……（宋华明：2006-4-8-3）

第五节 “按立风波”：刘执事与杨长老的分歧

刘执事与杨长老同为山口教堂的创始人，也是目前整个H市真耶稣教会的最有威望人物。他们俩，一个曾经是国有企业领导干部，一个是学校的退休教师，一个是从共产党员走向信耶稣，一个是从安息派转变为真耶稣教会。不同的人生经历，不一样的性格气质，但却由于共同的宗教信仰而走在了一起，并成为山口教堂的核心宗教精英。

在山口教堂成立之时，杨长老力荐年富力强的刘执事出任教会法人代表，并担任堂管小组的组长。现在山口教堂的堂管小组成员共有七人，由于杨长老与夫人林执事年岁已大，就没有加入堂管小组，但作为教会的神职人员，他们可以列席教会召开的堂管小组成员会议，也当然地被邀请参加教会定期或不定期举行的同工会议，并在教会事务，尤其是教务方面具有很大的发言权。在刘执事与杨长老的带领下，山口教堂培养了一批乐于奉献、积极侍奉的义工、同工，经过他们的共同努力，山口教堂度过了最艰难的开创阶段，步入了快速发展的辉煌时期。当前，山口教堂的福音事业蓬勃发展、各项教牧事工井然有序、各种宗教活动有声有色，教会权威也逐渐增长起来，这些都与刘执事与杨长老的牧者权威须臾不能分离。

07年寒假期间，在杨长老的家里，他是这样回忆起当年他与刘执事同心合力筹建教堂的情景：

我是在1998年从省两会回到的H市基督教两会工作，认识了刘执事。其实，以前在S市时也经常回来，那个时候也认识他。我晓得他是公司里的经理，有领导能力，所以想培养他。98年正式回到H市之后，我就和刘执事商量如何把真耶稣教会的道理传播开来，首先的一步就是把几个家庭聚会点组织起来，合并建大教堂。筹建这个山口教堂时，我是总负责人，他全力协助我干事情。当时购买仓库的资金主要由他来负责，我就负责新成立教堂的深情登记的事情，跑宗教局，市里、地区和省里都是我疏通关系。……山口教堂是于1999年正式成立，在2001年5月进行新堂献主。当时，宗教局计划是将我定为教堂负责人。我考虑到自己年纪偏大，就推荐刘执事担任法人代表，因为他比我年轻十多岁，有活力。当时他还是属于政府严格控制的对象，政府不同意他当教堂的负责人。地区和省里也没有同意，他们一定要推荐我担任。我为此四次跑到地区宗教局局长那里和他说好话，作担保，他被我最后弄得不耐烦了，就只好同意了。所以说，他是我一手栽培上来的。（杨长老：2007-2-21-2）

说到这里他长叹一口气，神情中充满着懊悔，又有着无奈，“把他推荐为山口教堂的负责人，这是我的一个决策失误，看错了人”。坐在一旁的林执事接过话茬，愤愤地说：

刘执事他们硬是不讲爱国的道理。《圣经》上都讲好多爱国道理，比如耶稣爱国，耶稣交粮纳税，再就是使徒保罗他们都是爱国的。我跟他们说爱国，他们同工就说“爱什么国呀，我们是信神的，只要信耶稣就可以了”，还笑我是“林政策”。上次地区召开了宗教法律条例的学习班，林执事去参加了，地区要求负责人回来后要组织信徒和同工学习。我也跟林执事提建议，要他组织学习。他对我说，我不学，我怕别人喊我是“刘政策”。你看，我们《圣经》上说了，凡事要按照规矩行。他呀，能力是有，就是管理教会的水平太差了。……我提倡要研读《圣经》，什么事情《圣经》上都讲得清清楚楚的，就连一只蚂蚁上面都讲到了。但是，我们教会里有几个人读过几句《圣经》呀？（林执事：2007-2-21-2）

法人代表刘某虽然一直被信徒们称呼为“执事”，但实际上他的神职一直没有得到宗教局的认可。因为，刘某的执事神职的按立是在1997年到J省进行的，没有经过正常的申请按立程序¹⁵⁹，因此一直不为N省基督教两会和H市宗教局所认可。但是他的神职得到了教会内部广大信徒的认同，在他们看来，只有按照真耶稣教会内部规定的按立程序（即必须要由J省真耶稣教会的长老进行按立）的神职才是合法的、有效的：政府不同意没关系，只要我们教会内部承认就可以。在我调查期间，山口教堂所发生的“按立风波”表明了信徒们对于神职资格的认同标准，也同时使得刘执事和杨长老两位宗教精英之间长期积压的分歧充分凸显出来。

那是在2006年2月份，春节刚过完，我继续留在山口教堂进行社会调查。我前一天得知教堂要举行一个大型的同工会议，要讨论教会的一些重要议题。我就向刘执事提出要列席会议，他犹豫了一下，说这是我们教会内部的一些工作上的安排，不知对你写论文是否有帮助。我连忙说当然有帮助，可以更好地了解教会组织的运作情况。他只好同意。其实，后来我才得知，前几天教堂的七人堂管小组已经为这次同工会议的重要议题召开过了一次会议，但是刘执事并没有通知我，看来是对我还有所保留。那天，整个会议由刘执事主持，讨论并表决了13个问题，主要涉及探访工作内容及费用、办丧礼时的送花圈的规定、各探访区电

¹⁵⁹基督教的神职人员按立程序，根据中国基督教两会在1997年颁发的《中国基督教教会规章》第四项、第3条、第（二）款之规定：凡符合资格的牧师或教师人选，须由本人提出书面申请，经所在教会堂务组织推选，由当地市县（区）教务机构向省教务机构推荐。省教务机构在广泛听取意见后，选派牧师三人以上组成按立小组，进行考核，认为合格者，择期举行按立典礼。因此，具有真耶稣教会背景的长老、执事、传道等神职都应该基本按照上述牧师或教师的按立程序进行。根据国务院最新颁布的《宗教事务条例》第二十七条规定：宗教教职人员经宗教团体认定，报县级以上人民政府宗教事务部门备案，可以从事宗教教务活动。宗教局的肖科长告诉我，“基督教会如要按立神职，需要到宗教局备案。一般来说有两种备案，一种是知会性质的备案，一种是审批性质的备案。前者只要告诉宗教局有这么一回事就可以，后者则严格些，必须要先经宗教局审查后做出同意或不同意的审批意见。按立神职就是属于这种审批性的备案，我们如果不同意报上来的某个人担任神职，我们就会把材料退回去。他们的申请材料就不能再往上报。”

话费及路费报销标准、传道员的电话费报销标准、中青年、老年团契、宗教教育的经费安排、研究两位同工的生活费问题、财务问题（更换会计与出纳）、关于近几年的财务清理问题、关于培养人才问题、关于聚会秩序问题、关于慕道友培训班的举办、关于某同工托付问题等，会议最后，刘执事宣读了J省真耶稣教会的王长老的来信，指出要按照J省长执会的决议执行，杨执事这次按立是无效的，因为没有圣灵。接着，杨执事及夫人林执事在会上相继发言，言词相当激烈，情绪也十分激动，尤其是杨执事更是怒气冲天，从座位上站立起来，矛盾直指李执事，并极力为这次由省两会的按立合法性进行辩解。当时，李执事也开始被陈执事的过激言辞所激怒，站起来大声辩论。最后当杨执事用手指着刘执事异常气愤地说“今天我要和你翻老底，算回总帐”，一位同工走到我身边说“这是我们教会内部的一些误解，你可以离开了”。我知道我已不便继续列席会议，只好知趣，离开了会议室。

我清楚，该次会议上刘某和杨某两人的争吵也许是属于意外突发事件，应该在刘某的意料之外，不然他就不会同意我列席参加他们的会议了。在此次会议之后的几天里，我到教堂调查时言辞十分谨慎，不敢随便提及此事。直到六天之后，我在与刘执事的一次单独聊天中，拐弯抹角地提到了这个事情，希望能从他那里得到些关于此事的信息，但他一直对我守口如瓶，三缄其口，显然是不愿意向我披露此事。这次“按立风波”的始末，我是后来通过杨长老和梁科长之口获悉的。

05年这次申请按立的共有6人。一个为主日，申请按立为执事；其余的均为守安息，其中三个为山口教会的，刘某与何某申请按立执事，杨某申请按立长老。当时市局马上封杀了何某。关于刘某与杨某，我们局里意见不统一，局长同意刘某与杨某的按立，我们几个管业务的都坚决不同意刘某的按立，杨某可以考虑。后来我们没有下定论，将名单报到地区宗教局，地区也不同意这刘某与杨某的按立，把问题推到了省宗教局，省里当时没有批准两人的按立。……但后来，杨某找到我们李局长，租了一台车子，邀他一起赶到地区宗教局与省宗教局，估计李局长收了礼，帮他说话，上面当然还是要卖他的面子，要不以后基层的事情靠谁作呀？这样，就把这个事情给摆平，省局同意了杨某的按立。（梁科长：2006-2-23-6）

杨某在05年的11月份在N省省城S市按照正常的按立程序由省两会安排长老为其举行了隆重的按立圣职仪式，获得了政府和两会认可的长老资格。但是，由于他的这次按立没有征得J省真耶稣教会那边的同意，被教会内部认为是一种不合法的私自按立。在后来的调查中，我向山口教堂的一些信徒骨干分子询问过对此次“按立风波”的看法，他们对刘某的这次长老按立持否定态度，言语中流露出

不满和鄙视的态度：

我们的神职不需要政府的承认。这次杨执事的按立，没有通过我们教会内

部 28 位同工会议的讨论，他自己直接去找的政府，找的省里，我们当然不能承认他的按立。再说，他的条件也不够。因为他不是全家信主。我们好多人都认为这是他想争得虚荣，你已经是一个执事了，要按立这个长老搞什么呀？按照教会的教规教义来说，他这种行为是离经叛道，要被教会除名。（马丽珍：2006：4-2-5）

对于这次按立的有效性问题的，杨长老自有一番说辞，他愤愤地说：

……这次主要是李某申请执事没有被批准，他这个人心胸狭窄，就不服气，打击报复我。说我这次被省两会按立没有圣灵。因为这次省两会安排的三位长老都是守安息多年的长老，他们虽然守安息，不是属于真耶稣，不求圣灵。但是我自己本身一直有圣灵，他们没有圣灵，只要是“奉耶稣名”按立的，再说我自己有圣灵，这当然就有效力。他们的意思是没有得到福建那边的按立，组织不明真相的同工、信徒说我受的是“兽印”，真是无稽之谈。他们这些人把耶稣下岗，自己上岗，对别人指手画脚说这个有圣灵，那个没圣灵。我是由省两会按立的，他们说我的按立无效，这不就是直接同政府对抗吗？……（杨长老：2007-2-21-2）

我们这次“按立风波”可以看到，关键的问题在于杨长老此次按立的有效性上，也就是此次按立的有效性存在国家话语与教会内部两种不同认定标准：从国家话语角度来看，这次按立均为合法程序，当为有效；但按照真耶稣教会内部的制度，杨长老绕过了 J 省真耶稣教会而违反了教会的正当程序，因而其有效性不予认可。这里提出了一个更有意思的问题，就是教会里牧者权威认同的双重标准问题，即国家话语标准与教会内部标准¹⁶⁰。在当前中国的宗教制度中，牧者的身份必须经国家授予和认可，即获得国家话语认同的牧者权威。但牧者权威首先是对教会内部的信徒而言，因此，牧者权威若要得到广大信众的认同则需在根本上与他们的教会制度、教规教义保持一致。显然从这里我们可以看到，牧者权威认同的教会标准要优先于国家标准。因此我们就不难理解，经历此次“按立风波”之后，其牧者权威获得了国家话语认同但没有获得教会内部认同的杨长老，为何会比其牧者权威获得了教会认同但不一定为国家话语认同的刘执事，显得更为落魄、更加尴尬。

若在更深层次上分析，刘某和杨某在此次“按立风波”中的矛盾也是这两位宗教精英在近些年来对教会发展的神学思想立场上面所出现分歧的具体表现。应该说，他们两位都是 H 市真耶稣教会的主要领导者，在发展壮大本教会这一点上是统一的，但是在如何发展本教会上则意见相左，产生严重分歧，例如如何定位本教会的目标、怎样处理本教会与政府的关系、如何看待本教会与其他基督宗派之间的关系。总体来说，杨某代表着自由主义的立场，他通过不断地反思山口教堂所坚持的神学思想，觉得应该修正教会所秉承的极端路线，希望能打破与其他

¹⁶⁰王雯在对河北某村的“外嫁女”因权利侵害状告村委会的个案研究中，发现村庄和国家在确定这些“外嫁女”“成员资格”的标准和原则上存在不一致，因而形成了“村民身份”与“公民身份”的“双重定义结构”。至于实践中到底认同何种身份，取决于何者能带来更多实际利益（王雯，2006）。

基督教派别之间的藩篱，并主张在极力伸张本教会的教规教义的前提下，又能服从宗教局的管理，适度缓和与宗教局之间的冲突。而刘某则坚持保守主义的立场，他坚决维护本教会的教规教义要求，不主张和其他基督教派别妥协，也不愿意和政府合作。在教会里，刘某得到了大多数信众的支持和拥护，而杨某则成为了教会里的少数派，被孤立起来。因此可以说，山口教堂在近年来的发展方向一直是由刘某所主导的，相比之下，杨某所发出的声音很弱小，难以主导山口教堂的整体发展方向。在下面的第七章和第八章的内容就反映了以刘某为主导方向。

第六节 小结

源自使徒的各代教会领袖都是因着肩负使徒般的领导教会宣讲上帝圣言之使命和圣召而成为当然的权威性人物。从教会史来看，基督教两千年历史上，无数教会领袖以其圣洁的德行、超然的操守和非常人想象的使命感承担着主的重托和圣灵的启示，领导着圣而公的教会，可谓永垂青史。年轻的中国基督教会史上同样记载着许多优秀的教会领袖。古公教会史上，曾经依照使徒传承将这些灵性威望极其高深的领袖人物、或影响之大已超过教会的任何职位、达到精神领袖境界的信徒分立为圣徒，以其表达教会信徒的敬仰和效法之情。尽管改教运动之后，基督教新教不再沿用古公教会“封圣”的传承，灵性威望和神学造诣高深的教会领袖或教会负责同工，仍然在后世教会信徒们心目中享有极其崇高的位置。因此，教会的权威性的具体分析，必然首先涉及具体的教会事务的负责人物或教会领袖。

山口教堂在 1999 年经由三个安息派家庭聚会点的合并成立，以刘执事与杨长老为代表的宗教精英，发挥了不可或缺的重要作用。他们不仅在推动教会权威的建构过程中起到了关键作用，而且基于他们本身的克里斯玛特质、人生经历、神学知识、领导能力也构成了教会权威的一部分。山口教堂在成立之时，积极谋求取得宗教行政部门的认可和登记，即获取行政合法性，这表明行政赋予的合法权威，是宗教组织构建自身权威的一个首要前提，也是一种必要保障。

第七章 内在矛盾：山口教堂与湖区教堂

我在前面已用整整四章的篇幅将山口教堂的成立背景、发展历程、内部组织结构及其主要仪式活动等依据田野调查资料作了一个详细的爬梳，接下来的两章将进入到山口教堂的核心问题，即其与湖区教堂和宗教行政之间的复杂互动。这些互动关系背后所呈现的问题，直指本研究的理论关注点，即宗教权威的建构方式与表达途径。

考虑到，欲在一个个案研究中全面地研究宗教发展脉络中的宗教权威现象，当然是不切实际的妄想。于是我们将采用一种类似于一般“个案研究”所常采取的方法上的策略：由对一个和我们主题高度相关的“策略性的研究点”(strategic research site, Merton, 1959)的充分探索中，来解答我们所关心的各种问题。所谓“策略性的研究点”，在此指的是一个与我们研究的主题有高度相关性，而且能够在相当程度上帮助我们厘清某种富有学术意义的因果关系的特殊场合或事件，有些近似于孙立平所提出的“问题化”概念¹⁶¹，只是研究对象从他那里的“村庄”替换成了本研究的“教堂”。

下面将专辟两章内容来分别对山口教堂与主要的竞争对手(湖区教堂)之间所发生的诸多矛盾和宗教行政部门(当地宗教局)之间的引发的种种纠葛予以详细阐述，其间将会穿插来自不同立场和立场的话语。因为“我们应该尽量让被研究者为自己说话，使用他们自己的语言和视角表达其观点和感受。每个人都有自己的故事，我们应该让他们行使把自己的故事说出来的权利”(陈向明，2000：342)。这意味着本文将通过呈现多重声音，而不是仅仅是作者本人的单一声音，主要目的就是力图尽量还原错综复杂的事实本身。

需要说明的是，在论述中涉及到受访者对于《圣经》的大量援引和解释，这已属于神学的范畴。本文将恪守“价值中立”的原则，对他们各自的说法不做任何价值评价，只是将他们各自的立场、观点如实呈现。

这里还需特别说明的一点是，我的进入，实际上成为了信徒们生活中的一个特定事件，这是应该值得反思的一个问题。我时常会感觉到我的出现改变了山口教堂的正常生活秩序，尽管这些变化有时是十分微妙而不那么容易察觉的。我不得不时刻提醒自己注意研究者对这项研究所造成的影响。这两章的内容是从田野调查中所得来的众多材料中的一部分，意味着这些内容是经过了整理、分析而加以选择的结果。这里包含着这样一个信息，即理论和经验研究的不可分割的性质。

¹⁶¹ “问题化”这一概念来源于孙立平的一篇文章(孙立平：《“过程—事件分析”与对当代中国农村社会生活的洞察》，《清华社会学评论(特辑)》)。在文中他指出，作为研究者我们很难从村民的相互称谓、抽烟聊天等平静的生活场景中，洞悉和研究村民们相互之间的社会关系。“只有当有事情的时候，才能看出谁和谁远、谁和谁近。只有在这样的时刻，真正的社会关系才能真正地展示出来。”在本文中，“问题化”乡村就是指这样“有事情”的村庄，即存在干群冲突的村庄。在“有事情”、存在法律纠纷的村庄中，国家与社会的关系，乡镇、村庄和农民之间的各种关系都被激活、凸显出来。所以选择“问题化”村庄来做研究，更能把握住隐秘在农村日常表层之下的各种微妙的关系。

在繁杂多样的经验材料中挑选出来的“事实”背后，必定存在一种理论，尽管有时并无明示。而理论，无论是否有意，它都不是某种人工培育出来的抽象“作物”，不可能像种在无土矿物水中的植物一样生长出来。像自然界的植物一样，理论和解释都是从对现实现象和经验材料之“土壤”中生长处来的。

自山口教堂于1999年成立以来，在发展教团组织、扩大教堂势力的过程中，在《圣经》的解释、争夺信徒及教会组织的领导权等方面与湖区教堂产生了深刻的矛盾，引发诸多相互抵牾之处，下面就从这三个方面来详细论述。

第一节 “我是真道”——《圣经》的解释

中世纪天主教的权威是多元的，他们虽然不否认《圣经》的权威，但他们认为，除《圣经》的权威之外，教皇、教会传统、教会法规、公会议等也是鉴别信仰的权威，尤其是对于《圣经》及教会传统、教会法规的解释权都在于教皇。这样，中世纪的权威，实际上都归于罗马教皇，罗马教皇成为鉴别信仰的唯一权威。而自16世纪初马丁·路德的宗教改革以来，新教各派别开始背叛罗马天主教皇的权威，而完全归顺于《圣经》权威。新教认为，鉴别信仰的权威只有一个——《圣经》，《圣经》是唯一的权威，对《圣经》的解释并非教皇可为，任何人凭藉圣灵的启示都可以对《圣经》作出自己的解释，以鉴别信仰的真伪，宗教改革者们用大量的篇幅来论证《圣经》的至高权威（李平晔，1992：116）。

教义是解释的积累；它在不同程度上被阐述和发挥，是提供给各层次信仰者的权威传统（E·希尔斯，1991：237）。《圣经》是基督教的经典，是其宗教信仰的最高权威，是其教义、神学、教规、礼仪等的依据。但正是由于西欧的宗教改革，基督教分离出众多不同的宗派，每个宗派都在坚持基督教的基本教义基础上，都会对《圣经》有不同的解释，因而在教义、仪式、组织等各方面存在差异。“经典的神圣权威性不是先验决定的，而是在共同体的文化生活中历史地实现的是在人与人、人与历史的关系中建立起来的。一个经典之成为经典，在于群体之人皆视其为神圣的、有权威的、有意义的，在这个意义上经典的性质并非取决于文本本身，而取决于它在一共同体中实际被使用、被对待的角色和作用。”（陈来，2002：161）毋庸置疑，对《圣经》的解释也是一种“言语”，而且是一种“权威话语”¹⁶²。同样，山口教堂与湖区教堂的主日组和安息组之间，因为具有不同的宗派背景，因而不可避免地在《圣经》的理解和解释上存在差异和抵触。它们之间的矛盾首先也是最主要地体现在对《圣经》的不同解释上面。每个派别都会强调本教

¹⁶²布迪厄（2005：88，89）曾精致地阐发了这种权威话语的效果及条件。“权威话语（例如报告、布道等）的特殊性在于，它不仅需要被理解（在某些时候它虽然没有被理解但是仍然具有力量），而且它仅在被认可为权威话语的时候才能发挥其特殊的效果。这种认可——无论是否伴随着理解——只是在特定条件下以一种被认为理所当然的方式给予的，也就是说，这些条件界定了合法的用法：它必须由法律许可这样做的人说出，即拥有权杖的人，被认知为能够生产和被许可能够生产这种特殊类别的话语的人：牧师、教师、诗人等；它必须在合法的环境中说出，也就是说它必须在合法的接收者面前说出；最后它必须按照合法的形式说出”。

会是严格按照圣训来做的，只有本教会才是符合真道，这点在山口教堂的信徒和神职人员那里体现得极为突出。

在山口教堂调查时，我与很多信徒多次聊起关于不同基督教派别之间对《圣经》解释上差异问题，他们的激烈言辞和排斥情绪，往往会使我脑海里蹦出法兰克福学派创造的一个名词——权威主义人格¹⁶³。尽管这个心理学术语不太合适套用于宗教信仰者的心理结构，但山口教堂信徒给我的一个总体感觉在很大程度上与这个概念内涵有相似之处。这个总体感觉就是山口教堂的信徒表现出一种“唯我独尊”的自豪感，极为认同本教会的教规教义，而对与本教会教规教义不尽相符的其它基督教派别具有强烈排挤心理。当然，湖区教堂的主日组和安息组的信徒与神职人员也对之进行了激烈地反驳和批判。为了便于展现各方不同的观点和立场，我把访谈中的言论按辩论的几个焦点问题整理如下：

一、关于“三位一体”的神观

a、山口教堂说法：

真耶稣教会的十大信条之首条是：耶稣他是人类唯一之救主，天地之主宰，独一无二之真神。

这条教义表明真耶稣教会持独一神观，不赞同基督教“三位一体论”的基本信条¹⁶⁴。

在一次和刘执事的访谈中，他就谈到过此问题：

……我们真耶稣教会是不承认什么三位一体的，这是他们主日的搞出来的名堂，是后人自己捏造出来的。神本来就只有一位，哪有什么三位？《圣经》记载：“所以，你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。”（太 28：19）这里所讲的“父、子、圣灵”的名，只有一个名，而不是三个名。“她将来要生一个儿子，你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶里救出来。”（太 1：21）这个时候耶稣还没有升天，还没得荣耀，所以他不能说奉我的名，而要门徒奉“父、子、圣灵”的名。那么这个名到底是什么名？经上记载：彼得说：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必须领

¹⁶³权威主义人格是一种复杂的、顽固刻板的人格体系。包括种族偏见、政治保守性、盲目服从的传统观念等相互交织的反民主的情感与意志。这个概念最早由法兰克福学派提出。他们的《权威主义人格》杂志，深入研究了作为希特勒法西斯政权社会心理基础的权威主义人格特征。权威主义人格有几种不同的互相关联的人格特质：①顽固地固守中产阶级的价值观念，对此加以夸张并轻视、拒斥持有其他价值观念的人；②顺从个体所归属群体的道德权威，以权威和地位作为自己行动的依据，认同于强有力的他人；③仇视所在群体以外的人；④对于所遇到的任何事情喜欢采取简单的判断；⑤不信任他人，总怀疑别人要进行某种阴谋。

¹⁶⁴“三位一体”首创于公元二世纪的神学家德尔图良（Tertullian, 约 160-225），正式被确立为“正统神观”是 325 年的小亚细亚的尼西亚会议上，之后为历代教会所接受，直到二十世纪初“五旬节运动”大兴起后，才被广泛的重新提出来研讨，并被否认而代之以“独一神观”。“三位一体论”是基督教独有的上帝观，是基督教的基本信条之一。基督教认为上帝只有一个，但包括圣父、圣子、圣灵三个位格。圣父即天地万物的创造者和主宰——神，基督教称为上帝，也称“天父”“耶和華上帝”；圣子即耶稣基督，也称“上帝圣子”；圣灵也称“上帝圣灵”。三者虽各有特定身份，却完全同具有一个本体，同为一个独一真神，而不是三个神，又非只是一位。《圣经》中并没有对这一教义的确切教导，但有两处经文确实指向对“三位一体”的解释，那就是太 28：19 和林前 13：14。（参见卓新平，2006：307-308；麦格拉斯，2003：203-210）

受所赐的圣灵”（使 2: 38）。又对他们说：“照经上所写的，基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉他的名悔改、赦罪的道，从耶路撒冷直传到万邦。”（路 24: 46-47）这是耶稣升天复活向门徒显现时所说的话。所以，这个名就只是耶稣基督。没有三位一体，本来就只有一位。……（刘执事：2005-8-17-3）

真耶稣教会反对“三位一体”的提法，直接表现在牧者为信徒施洗时只能说“奉主耶稣圣名”，而不能如主日教会那样“奉父、子、圣灵的名”给信徒施洗。但关于“三位一体”的神观，其实只为教堂少数几位宗教精英所领悟，也正是他们才会提出对此种神观的反驳意见。山口教堂的绝大部分普通信徒显然对于这种深奥的神学思想不甚明了，甚至很多人根本就没听说过“三位一体”学说：

什么三位一体？我不知道。我只知道我们真教会信的是一位真神，我们只信耶稣，其它我们都不信。耶稣就是我们的天父，他就是我们唯一的教主。（陈伟明：2005-8-18-3）

尽管信徒们不一定理解何谓“三位一体”，但他们都坚定地相信耶稣，相信真神。从对信徒们的访谈和教会里的讲道内容来看，“耶稣”的出现频率最高，其次是“真神”，再就是“天父”和“教主”，几乎极少出现“上帝”这个词语。原因是他们认为“上帝”这个词语是主日教会的“发明创造”，《圣经》上本无“上帝”一说，并且认为中国古代文化中就有“上帝”一说，这是将中国文化中的“上帝”对“耶稣”或“真神”的不恰当替代。

b、湖区教堂说法：

林牧师在与我的谈话中，多次历数真耶稣教会的“异端”之处，首要的一条“罪状”就是指证真耶稣教会对于“三位一体”的否认：

他们真耶稣教会不承认三位一体的基本教义，这说明他们是反基督教的，根本就是一种异端邪说。你说世界上这么多地方的基督教都把三位一体作为基本的信条，唯独他们真耶稣教会不相信，这不是荒谬吗？三位一体的道理几千年以来都是这样，这是我们信基督教的人必须相信的，哪有否认的？他们不承认，就是违背《圣经》，就不是反基督教的。（林牧师：2005-8-18-2）

二、关于方言与圣灵

a、山口教堂说法：

真耶稣教会的“十大信条”中第五条之规定：信受圣灵系得天国基业之凭据，并以说灵言（方言）为受圣灵之明证¹⁶⁵。杨长老有次还告诉我，判断一个教会是否是真教会，有三个标准：

一是看是否有圣灵充满，二是看是否有神迹奇事发生，三就是看他所传的道理是否符合《圣经》的教导。（杨长老：2005-8-18-3）

可见，真耶稣教会的一个最具特色又非常重要的信条在于强调“方言”与“圣

¹⁶⁵参见教堂内部资料《圣工手册》，第4页。

灵”，盖因真耶稣教会肇始于“五旬节运动”，属于“灵恩派”¹⁶⁶的一种。山口教堂的信徒对此都毫不含糊，他们都能很明确地说出这么一句教义来：“说方言是有圣灵的证据，而只有得着圣灵才是得救的凭证”¹⁶⁷。本来“圣灵论”¹⁶⁸是基督教中一个深奥的神学问题，很难为一般信徒所领悟，然而，在这里，抽象的“圣灵”被简化为看得见、摸得着的“方言”，契合了中国信徒的“实用性”心理。并且，在山口教堂的信徒看来，能否说方言还是关乎到能否得救的一个重要标准，因而，他们都不得不认真地对待这种“方言”体验了。

下面是我跟一位名叫舒奶奶的老信徒的访谈记录。她以前是在湖区教堂安息组的信徒，在2000年，她离开湖区教堂来到山口教堂，改信真耶稣教会。

.....

问：您一直在这里聚会吗？

舒：不，以前我是在湖区教堂守安息。他们不明白圣灵。有圣灵没圣灵，奉耶稣的名说话，这个圣灵是能看得见的。并不是说圣灵本身能被看见，而是指通过外在的行为来看见、听见。他们湖区教会的人不明白，乱说我们。说什么我们乱颤抖呀、说方言呀。求神饶恕他们。《圣经》上不是说了吗，“褻渎人子的可以得赦免，唯独褻渎圣灵的就永世都不得赦免”。圣灵就是真理，没有圣灵就没有真理。跟人一样的，人没有灵魂，就所以我们都要有圣灵，没有圣灵就不行。他们湖区教会的说，你们这样震动，未必是圣灵呀？哪里有什么圣灵，我们的圣灵都在心里。其实圣灵要有震动，开灵恩大会时的赞美诗上不是也这样唱的吗？

问：圣灵能被看见与听见，这在《圣经》上说了吗？

舒：《圣经》上记载了。但我不记得了，我记在笔记本上了。神知道有人会不明白道理，他知道有人会说我们这样说方言像发癫一样，把屋都抬起来了。所以神说了，“有些不明白圣灵，不是说你们癫狂了吗”再有有人说我们像神也说了，“你们不是被污鬼附着了吗？”《圣经》上说了，充满了圣灵就有灵哭、灵笑、灵舞蹈的。有些人不相信还到处说我们怎样怎样。《圣经》上都说了，“褻渎人子的可以得赦免，唯独褻渎圣灵的就永世都不得赦免”。以前有个鲁姊妹不相信圣灵，她就学着方言祷告的样子，浑身颤抖，她对我说“哪有什么圣灵，你们这样说方言和抖动我也会呀”，后来她作完60岁大寿，只有三天就被汽车撞死了。还有一个彭老师，只晓得打牌。湖区教堂有个缺点，信耶稣的都喜欢打牌，还是赌钱的。.....

¹⁶⁶ “灵恩”一般指着圣灵的恩典，也包括圣灵的恩赐在内。五旬节时，圣灵降临，充满人心，他们说方言，医病，行神迹奇事，建立教会，复兴人心，传遍福音。因此要不少信徒都十分羡慕五旬节的灵恩再一次充满在他们中间。“灵恩派”是强调五旬节的经验，必须再一次实现在我们中间。他们在教义方面，认为信徒必须被圣灵充满；被圣灵充满的人，必须说方言，医病，行神迹；特别是说方言，是必须的凭据。

¹⁶⁷ 根据真耶稣教会的“十大信条”中第五条之规定：信受圣灵系得天国基业之凭据，并以说灵言为受圣灵之明证。参见教堂内部资料《圣工手册》，第3页。

¹⁶⁸ 关于圣灵的含义、圣灵神性的讨论、圣灵的功用等参见（麦格拉斯，2003：203-210），山口教堂内部还发行一本专门讨论圣灵的专著，参阅顺道著《圣灵论》，1985年版（出版地不详）。

(舒奶奶: 2006-4-8-3)

和这位舒奶奶一样, 山口教堂的信徒们都确信“说方言”、“求圣灵”是《圣经》上明确记载的, 是主耶稣的亲口教导。他们一般都将“会不会说方言”作为一条硬性标准来衡量其他教会或其他个人, 判断他们是否“得救”。

b、湖区教堂说法:

当然, 湖区教堂对于山口教堂所极力强调的“方言”¹⁶⁹嗤之以鼻, 不屑一顾, 也十分反感他们竭力高举“圣灵”的言行。

一些老年信徒不认识字, 看不懂圣经, 所以真耶稣教会就告诉他们, 只要祷告时嘴里喊“哈利路亚”就可以, 简化了祷告, 这样就迎合了很多文化层次较低的老年人来信仰耶稣。(蔡明明: 2006-2-13-5)

这种所谓求方言, 身体颤抖, 就是圣灵的标志。这根本就不符合《圣经》教义。其实, 这种方言很简单就能解释。你跪在地上, 不停地喊“哈利路亚”, 喊着喊着就会进入一种迷糊状态, 当然就会说话含糊, 就像卷起舌头来说话一样。再说, 因为膝盖上的神经连着上身, 跪在地上时间长了, 压迫了神经, 就会自然引起颤抖。就是一个不信耶稣的人, 这样长时间跪着也会有方言, 有颤抖。(王朝阳: 2006-2-13-2)

“有人说我们主日的不跪着祷告是不虔诚, 跪着祷告这其实是一种形式主义。如果你经常跪着祷告, 把膝盖跪出血来, 跪破皮来, 如果你心里藏着一把刀剑, 想杀别人, 你说这是虔诚的信徒吗?” ... “这个所谓方言, 实际上就像说绕口令一样, 说着说着就会卷起舌头来, 这哪里是什么圣灵的根据? 再说, 在会堂中, 有这么一种气氛, 可能会受到一些感染, 当然会有这种卷舌。” (吴大海: 2006-2-6-2)

你以为说方言就是有圣灵? 说方言就能得救? 他们(注: 指山口教堂)呀, 总是说这个能得救, 那个不能得救, 谁能不能得救是你说了算吗? 这是不明白《圣经》道理, 歪曲基督教道理。其实, 所有的教会都有圣灵带领, 没有圣灵就没有普天下的教会。这是个简单的道理, 我们的信经¹⁷⁰里都明确说了, 我们信圣灵, 怎么说我们守主日的没有圣灵、不得救呢?

其实, 经文上很明确地说了, 说一万句方言也当不得说一句造就人的话, 耶稣是教导我们不要说方言的, 要我们悟性祷告的。还有, 我记得在《哥林多前书》里也记载了, 神在创立教会时所设立的几条, 方言是不重要的。他们山口教堂搞

¹⁶⁹ 我们可以在一些基督教的门户网站上看到不少关于“方言”的讨论, 一些人认为“方言”是一种“邪灵”, 是魔鬼撒旦的攻击。

¹⁷⁰ 这里是指《使徒信经》。在西方教会中, 该信经被广泛地用作对基督教信仰主要观点的简洁概括, 是最简短且在今日教会中使用最为普遍的一篇, 全篇共十二条: 1、我信上帝, 全能的父, 创造天地的主; 2、我信我主耶稣基督, 上帝的独生子; 3、因着圣灵感孕, 从童贞女马利亚所生; 4、在本丢彼拉多手下受难, 被钉在十字架上, 受死, 埋葬; 5、降在阴间; 第三天从死里复活; 6、他升天, 坐在全能父上帝的右边; 7、将来必从那里降临, 审判活人, 死人; 8 我信圣灵; 9、我信圣而公之教会, 我信圣徒相通; 10、我信罪得赦免; 11、我信身体复活; 12、我信永生(麦格拉斯, 2003: 155-156)。

什么方言，说什么方言才得救，这明显是违背《圣经》教训的¹⁷¹。（林牧师：2006-2-21-4）

三、关于大河施洗

a、山口教堂说法：

在前面第四章，已经提及，真耶稣教会强调的洗礼必须是“活水施洗”，即必须到教堂外面流动的活水江河中进行施洗，故又称“大水洗”。他们极力反对主日教会里的“点水洗”和“池子洗”¹⁷²，认为这都是不符合《圣经》教义的洗礼，是不得救的洗礼。

根据真耶稣教会的“十大信条”中第四条之规定：信水浸系赦罪重生之典礼，必须由已受水灵二浸者，奉主耶稣之名活水中给受浸者予以低下头之全身浸礼。并且强调，受洗与得救有关。有关洗礼问题，我详细询问过杨长老，他的回答整理如下：

为何受洗与得救有关？——我们真耶稣教会认为，洗礼绝对不是一种象征，一种可以随便对待的仪式。洗礼被称为“重生的洗”，在约翰福音书的第3章第5小节，主耶稣也说“人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。”可见除水和灵洗重生之外，别无进神国的门路和方法。

为何要浸水洗？——因为受洗的含义就是与主同死、同埋葬、同复活。而这些意义只有全身浸入水中才能表明出来，即低头，表明与主同死；全身浸入水里，表明与主同埋葬；由水里上来，表明与主同复活。因此，主日教会的点水洗是错误的。

为何要活水洗？——因为《圣经》上从未记载可以用点水洗或池子洗，只有记载了“活水的泉源”。活水洗在《圣经》里有明确教导的，就是约翰福音书的第3章所记载的，说约翰在哀嫩河里施洗，那里水多。还有在《旧约》里的撒迦利亚书里也有记载，说大卫和居民开一个活水泉源来洗礼。因此，主日教会里的“池子洗”是不合法的。

为何要奉主耶稣圣名施洗？——根据《马太福音》二十八章19小节经文，施洗时要奉父子圣灵的名施洗。真耶稣认为，在《圣经》原文上，父子圣灵的“名”是用的单数，英译本亦然。因此，父子圣灵是原为一，他的名是独一的，这名就是独一无二真神“耶稣”。除了耶稣，没有别的名可以使我们靠着得救。因此，我们

¹⁷¹ 我在《圣经》上，仔细查找过被访者所说的经文，的确在《哥林多前书》里有关于方言问题的多处记载，兹摘录如下：神在教会所设立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教师，其次是行异能的，再次是得恩赐医病的、帮助人的、治理事的、说方言的（林前12：28）。但在教会中，宁可用悟性说五句教导人的话，强如说万句方言（林前14：19）。说方言的，是造就自己；作先知传道的，乃是造就教会。我愿意你们都说方言，更愿意你们作先知讲道，因为说方言的，若不翻译出来，使教会被造就，那作先知讲道的，就比他强了（林前14：4-5）。

¹⁷² “点水洗”就是施洗牧者用给受洗者额头上喷洒少量的水滴，让水从额上流下来，同时口里念诵规定的经文。有条件的教堂一般在施恩台上造一个水池，让受洗者全身浸入水池中，即完成洗礼，此种方式称为“池子洗”。这是目前中国基督教堂中主要的两种洗礼形式。

真耶稣教会给信徒施洗时，一定要“奉主耶稣圣名给你施洗”，而不能向他们主日的那样“奉父、子、圣灵的名施浸”。

如果信徒以前受的是不合法的洗礼（注：是指点水洗或池子洗），那么这种洗礼是不合法的，无效的，也是不得救的，到我们真耶稣教会来，我们可以给他进行“更正洗礼”，让他被主接纳，这都在《圣经》里记载得清清楚楚¹⁷³，怎么说我们是“重洗派”呢？（杨长老：2006-3-29-5）

b、湖区教堂说法：

湖区教堂一般认为受洗只是一种象征仪式，与信徒得救与否无关。他们认为山口教堂强调“大河施洗”并将其与“得救”关联起来的做法是极其谬误的。一位主日的信徒告诉我说：

“受洗只是一种象征性的仪式，好像入党时，你对着党旗，举起右手宣誓一样，旁边还有很多人围着。要是在革命年代，条件不允许，有些入党仪式就没有现在这么隆重，可能就会很简单。你难道说那个革命年代入党的党员他们的政治素养不高吗？他们不爱党爱国吗？也好比穷人与富人的结婚一样，穷人可能办理婚礼的仪式很简朴，而富人的婚礼可能就很讲排场，浩浩荡荡要几十辆小轿车，还要有记者拍照呀摄影呀。你能说仪式越豪华，越好看就能证明你的婚姻就越幸福吗？那个穷人的仪式简单，难道他的婚姻一定会失败吗？我看这未必。因此，基督教的受洗仪式也是一样，只是象征含义，没有实质含义。信耶稣关键是要心里信，要有好行为。你就是到大河里，洗上十遍，一百遍，如果你没有好行为，你这样的洗礼有什么用呢？难道会得救吗？”（蔡明明：2006-2-13-5）

我们认为，只要奉“父、子、圣灵的名”施洗，就是有效的洗礼。至于采取什么样的形式，是点水，用池子，还是到大河里去洗，这都是可以的，这都只是一个形式问题，与得不得救没关系。再说，现在，政府不让我们到大河里去施洗，怕大河里不安全，这也是为我们信徒着想。他们山口教堂偏要到大河去施洗，这不是和政府对着干吗？（林牧师：2006-2-21-4）

有一次，我参加完湖区教堂安息组的聚会活动后，与安息组组长周大福及几位同工在教堂旁的一家小餐馆一起用餐。在聊天中，我问及如何看待山口教堂的“大河施洗”问题时，他立刻表现出气愤不已、怒不可遏的样子，他几乎是咆哮着来向我回答：

我们一般不谈论别人。我们只坚持《圣经》上所说的“一主、一信、一洗、一得”。他们山口教会是搞的二次洗礼，是属于重复洗礼，这根本就是违背了《圣经》。他们说别人的洗礼没有圣灵，你凭什么这样说？难道能够说方言就有圣灵了吗？舌头卷起来就是有圣灵了吗？凭什么说我施洗要不得，你施洗就要得呢？（用手指敲打桌面）

¹⁷³ 我就此请教了刘执事，他帮我在《圣经》上找到了关于真耶稣教会“更正洗礼”的依据经文，参见《使徒行传》第19章第1-7节经文。

受圣灵不一定要求方言。《圣经》也没有这么说，而是说了“说一万句方言当不得五句悟性祷告”。我们怎能说没有圣灵呢？有没有圣灵，你就要看有没有见证。我们这里守安息弟兄姊妹都得了神的恩典，都有很多见证，这就是有圣灵的标志。只要是神职人员，就肯定都有圣灵。再说施洗的时候，都是“奉耶稣的名施洗”，怎么能够没有圣灵呢？洗礼不合法呢？《圣经》上记载“信而受洗的就必得救”。其实每个教会要求圣灵，都是圣灵带领着的。没有圣灵，教会根本就不会存在。（周大福：2006-4-15-2）

四、关于守安息

a、山口教堂说法：

山口教堂定每周六为安息圣日聚会，安息圣日是真耶稣教会的五大教义之一，也是十大信条所规定遵行的仪式活动。在访谈中，我发现信徒们对于守安息这点十分清楚，当我问到“为何要守安息，而不守主日”时，他们一般均能引经据典，表明“守安息”是《圣经》上明确写明的一条真理，并以此作为主日教会偏离真道的一个明证。

安息日是主所亲自设立的，在《旧约》里开头就讲了，神把天地万物造齐之后，到第七天就歇工了，定这天为安息圣日。当然我们要遵守神的命令，谨守安息圣日。他们主日的守星期天，那时人定的节日，根本就不是神定的。所以，他们守主日是不符合《圣经》道理的。（刘执事：2005-8-16-3）

b、湖区教堂说法：

其实关于“守主日”还是“守安息”是教会史上的一段“公案”，来龙去脉十分复杂，同时这个问题也牵涉到神学争论，一直存在着分歧，因而才有一些基督教派别坚持守安息。安息日是敬拜上帝的圣日，从创世至今都没有更改，直到新天新地。但在教会的历史中，却在公元364年召开老底嘉会议时，教会将敬拜上帝的安息日改至星期日，称它为“主日”。以后一千六百多年，天主教都强化守星期日为主日，影响整个世界，直到今日。自1807年马礼逊来华传教以来，在华的基督教各个差会因循的都是主日传统。因此，自1958年联合礼拜以后，在中国的绝大部分基督教堂均施行的是主日礼拜仪式。据此，湖区教堂的林牧师如是说：

主日是纪念主耶稣的复活，因为他是在星期五被钉死在十字架上，第三天复活，就是在周日这天复活。我们在周日这天崇拜主耶稣，这当然是正确的。只有他们山口教堂，说一定要回到旧约时代，要守周六，这其实是对《圣经》的教条理解。守安息是按照犹太人的律法，那是旧约律法时代。我们现在是什么时代了？我们现在处在新约的恩典时代，耶稣就是我们的安息，耶稣复活当然我们要纪念的。

……全世界大部分都是守主日，我们中国也是这个情况。你说他们山口教堂

搞的那一套歪门邪道，能站得住脚吗？他们呀，都没念过什么神学，根本就不明白《圣经》道理。他们往往抓住几句经文来断章取义的理解，鼓吹什么守安息呀、说方言呀、求圣灵呀、还有什么强调大河施洗，这都证明他们真耶稣的道理是偏离《圣经》的。我们主日是“正心正教”，我们的道理都流传了几千年了，他们才从1917年开始，你说到底哪个是真道？（林牧师：2006-2-16-2）

五、关于教会对信徒的约束

一般来说，大部分宗教都有一套比较有体系的教规教义，都会通过戒命、禁忌、清规戒律对其成员的行为产生一定的约束。在田野调查中，我得到一个总体印象，就是山口教堂对信徒的要求要比湖区教堂严格。以聚会来看，山口教堂要求信徒尽量争取参加每周六整天（分上、下午）的安息聚会。每次聚会之前，司会都会对信徒提出诸如关掉手机、聚会中不要随便走动、不要交头接耳、认真做好笔记等要求。在聚会中信徒要多次跪下祷告，祷告时间一般在10分钟，最长时可达20多分钟。而湖区教堂的安息组和主日组对这方面的要求就比较松散，也不要求跪着祷告。两个教堂的聚会我都参加过多次，山口教堂的聚会秩序是维持得较好的，但感到较累，主要就是跪下祷告的次数多、时间长，聚会完往往会觉得腰酸背痛。同时，山口教堂对于信徒在日常生活中的各项禁忌也是名目繁多，比较严格，譬如不准抽烟、不准喝酒、不准吃血、不能披金戴银、不能唱歌跳舞、不准打牌赌博等¹⁷⁴。这些可见的行为，构成一个所谓外在的敬虔系统（system of outward piety），亦是可资识别的宗派标记。它们较诸行为背后的神学解释，更能笼络信徒的心；不少信徒固守这些行为，据此识别出“我群”与“他群”来。他们又为这套固定的行为赋予属灵的价值含义，单就别人是否遵守这些行为，便判别出他们是否属灵、是否有生命、是否走主的道路（梁家麟，1999：163）。

下面是我与一位从湖区教堂主日组转过来的山口教堂男信徒的对话：

答：他们湖区教堂那边什么都能吃，到这里来之后，才知道我们这里真耶稣教会不能吃血、不能吃勒死的动物。

问：为什么不能吃血？

答：因为血是生命呀，所以就不能吃的。觉得真耶稣都是按照《圣经》来的。因为这里人多，热闹，中午还有饭吃。

问：你知道为什么要叫真耶稣教会吗？

答：真耶稣教会嘛，因为他是真的呢，不拜偶像呀。

问：那湖区教堂他们拜偶像吗？

¹⁷⁴我在山口教堂的内部发行资料《信徒生活手册》上看到，专门有一节内容来讲解信徒生活中的注意事项，包括饮食、衣着、居住、休闲、教育、爱心、脱俗、借贷、疾病等方面，每一条都标有《圣经》出处。例如，“你们这些淫乱的人哪，岂不知与世俗为友，就是与神为敌吗？所以凡想要与世俗为友的，就是与神为敌了。”[雅四 4]“不要爱世界，和世界上的事。人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事，就象肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲。都不是从父来的，乃是从世界来的。”[约一 2:15-16]“你们若属世界，世界必爱属自己的。只因你们不属世界，乃是我从世界中拣选了你们，所以世界就恨你们。”（约 15:19）等等。

答：他们怎么不拜？他们可以打牌、可以抽烟喝酒。他们还可以吃血呀。这些都是拜偶像呢。（吴立群：2006-4-7-6）

下面再例举一位女信徒的言谈，她也是从湖区教堂主日组转到山口教堂来的。

问：你以前守过主日吗？

答：开始的信的时候，也曾到过湖区教堂守过星期日。但是觉得他们的道理不纯正。他们的言行不一致，并且什么都可以做。

问：做什么？

答：他们可以吃吃喝喝呀、打牌呀、进歌舞厅呀。起码还一个可以犯奸淫。这在我们真教会是绝对不可以的。在我们真耶稣教会里，如果违反了教规教义，譬如犯有奸淫的，就会被教会开除出去。我们教会已经开除了好几个犯罪的信徒。但是，他们主日教会可以犯奸淫，可以偷盗、可以抽烟喝酒，什么都可以乱来。（唐梦华：2006-4-7-4）

我们可以看到，宗教群体对成员的高要求在一定程度上反而更加证明了本教会的“真”，更进一步坚定了在本教会能“得救”的信心，同时也强化了成员的排他性思想。

林牧师对此却不以为然，他向我解释道：

在哥林多前书里不是说了吗，“凡事我都可行，但不都有益处”。我们教会对于抽烟喝酒、打牌赌博、进出歌舞厅等都不主张，因为这些事情不都有益处，都是令人堕落的事情，都不讨神喜欢。至于他们山口教堂要求的“不能吃血”，那其实是《旧约》里犹太人的诫命。我们其实也不能吃血，只不过是指“生血”，煮熟了的血是可以吃的。他们都是不明白道理，糊弄信徒的。（林牧师：2006-4-15-2）

从对《圣经》不同的解释出发，山口教堂和湖区教堂都在寻求自己是“真道”的合法性基础，从而也引发了关于“正”“邪”的问题，最突出的表现反映在“真耶稣教会”这个名称的解释上。

第一次听到“真耶稣教会”这个基督教派别的名称时，我就觉得很特别，心生疑惑：难道耶稣的教会还有真假的区别么？在我对湖区教堂的调查中，他们的信徒也都会对此嘲笑式地诘问：“他是真，我（所在的教会）就是假的吗？……岂有此理！”于是，我就此问题询问过山口教堂的不少信徒，大部分信徒并不清楚其会名含义，能够回答上来的信徒所给出的解释也是各说不一、莫衷一是。但是，山口教堂的杨长老对此解释得比较有意思。他向我解释道¹⁷⁵：

¹⁷⁵ 后来，我在一个真耶稣教会的网站上和一本《桥》的杂志里查到了关于其会名的来历和解释，跟杨长老所说基本吻合。现摘要如下：

1、“真”字指真神而言，表明神是真实的，至高、独一的真神（约 3：33；17：3；弗 4：6）；“耶稣”是这位真神——人类救主的名字（太 1：21；徒 4：12）；“教会”是指耶稣用他宝血救赎的人组成的属灵团体（林前 1：2；徒 20：28）。因此“真耶稣教会”即“真神耶稣所救赎的教会”之意。

我告诉你哦，我们真耶稣的会名是按照神的意思来的，不是随便起的名字。很多人都不明白其中的奥秘，他们都是一种误解，以为我们搞的是真的，他们搞的是假的，其实不是这样。“真耶稣教会”里的这个“真”指的是神，因为神就是“真实”。“耶稣”就是基督。“教会”是指众弟兄姊妹。所以，你看，耶稣基督放在神与教会中间，表示什么？这表示耶稣为我们这些罪人作了中保，正因为他为我们钉十字架而死，才使得我们能与神和好。还有，这个“真”放在“耶稣”前面，表示“神是基督的头”。你看，这个会名包含多少真理？（杨长老：2005-8-16-2）

他还说，真耶稣教会是“中国最早实行‘三自’原则的本土教会，是中国人自己办的唯一一个基督教会”，此种说法也许不太符合历史事实，但也大体反映了真耶稣教会的一些特色。

我们真耶稣教会就如同当年马丁·路德改革一样的，他将基督教从罗马教中分离出来，本来的意思是要回到《圣经》，但是做得很不彻底。我们真耶稣教会就是在1917年从基督教分离出来的真教会，一切按照《圣经》来做的。（杨长老：2005-8-3-2）

山口教堂的很多信徒在言谈中，一般称不信主的人为“他们外邦人”，而把湖区教堂的信徒称之为“他们基督教”、“外教教会”或“普世教会”。言下之意，他们都在有意识地把真耶稣教会与基督教的其它宗派划清界限，以至于不承认本教会是基督教。

例如，有次我在和一些信徒在聊天时提到“真耶稣教会是我国70多个基督教宗派之中的一种”时，其中一个男信徒马上打断我的话，更正我刚才的说法：

“你这个说法不正确。我们真耶稣教会是属于耶稣教，不属于基督教，他们是跟西方学的，我们不是，我们是中国本土的。我们跟基督教是两回事情。他们基督教是普世教会，没有圣灵的教会，是不得教的。”（蔡勇华：2007-2-14-3）

可以看出，信徒们对于本教会与西方基督教的区隔是很明显的，但是我在调查中也会发现他们对于西方态度的矛盾，一方面是极力强调本教会的本土性、草根性，而与西方强大的帝国主义尤其是美国区分开来；另一方面他们有时也会挟洋自重，用美国有很多人开始信仰真耶稣的例证来支持本教会的权威性。对于山口教堂信徒对湖区教堂的极具排斥性和攻击性的言论，山口教堂内部也出现了一些分歧，这种分歧在教会两位重要的宗教精英——即刘执事与杨长老之间表现得尤为明显，也体现了两位精英人物神学思想上的不同倾向，刘执事代表着保守的

2、在神与耶稣的关系上，神是基督的头（林前 11：3），基督是属神的（林前 3：23），即耶稣由神差来成就神的旨意（来 10：7）；在真神与教会之间耶稣居于中保地位，成就神与人和好（提前 2：5；约一 2：1；罗 5：11）。
3、耶稣与教会的关系上，基督是教会的头（林前 11：3），教会是耶稣所选召归于神的（约 15：9；启 5：9）；因而教会必须有神的名字——“耶稣”高举出来。
参见《真耶稣教会的昨天和今天》（上），载于香港基督教中国宗教文化研究社出版《桥》，1993年第62期，第1-19页。

立场，而杨长老则代表着开明的立场。例如在 06 年春季灵恩大会期间的一个晚间聚会上，杨长老作了一场名为《合而为一》的讲道，其中他说到：

“……我们守安息的和守主日的应该不要相互仇恨，主日与安息由于传统习惯、教规教义有所不同，我们不要互相歧视、互相攻击，要多祷告，求主耶稣帮我们都走上真道，在主里合而为一。现在教会里有些人把耶稣下岗，自己站在耶稣的位子上，指着这个说‘你能得救’，指着那个说‘你不能得救’，这是不符合《圣经》教义的。……”（杨长老：2006-3-30-7）

但是，以目前情况来看，以刘执事为代表的保守立场主导着整个山口教堂的走势和发展，杨长老的开明路线还难以为广大信徒接受，因此，山口教堂未来的发展方向将会呈现一幅什么样的图景，在一定程度上有赖于他们两者之间的力量对比。

第二节 “偷羊”与“抢羊”——信徒的流动

由于山口教堂本着真耶稣教会要“更正错误遗传，传扬全备福音”的神圣使命，不仅只是积极地向非信徒传扬福音，而且也力图向其他不符合本教会教规教义的主日派和安息派传扬真理，尽量帮助他们转向“真耶稣教会”。因此山口教堂提倡发动信徒利用社会关系网络，向身边“偏离真道”的熟人、亲戚传扬真耶稣的道理，劝说他们早日走上“真道”，到山口教堂来参加安息聚会。这种宣教策略，造成了一些湖区教堂主日组和安息组的信徒离开自己的教会，来到山口教堂来聚会，即就是宗教市场论中所谓的“改宗”现象，但这种现象在基督教会内部被贬称为“偷羊”或“抢羊”。应该说，“偷羊”或“抢羊”是中国基督教的一种独特发明¹⁷⁶，其时代背景是 1958 年以来的宗派大联合，因而教会通过“偷”和“抢”这样的字眼赋予了信徒流动这种现象以负面含义。

在山口教堂调查时，在与信徒半开放式访谈中，我有时会抓住时机以这样的提问来考察他们是否存在改宗的情形：“您在到这个教堂聚会之前，还在那里聚会过？”。在山口教堂，我接触的 139 位被访者中，有 21 位以前在湖区教堂主日组或安息组的信徒，即就是改宗的信徒占到 15%，这个数据证实了在山口教堂的确存在比较普遍的“偷羊”或“抢羊”现象。

根据与这些经历改宗的信徒的访谈资料，我们可以将直接触发他们改宗的原因大致归纳为如下几种：

第一种是某些信徒在听到真耶稣教会的道理之后，渴望说方言和得到圣灵，就脱离了原来的教会，放下了原有的神学背景，跟从传道人来到了山口教堂。

我是跟着刘姊妹到山口教堂来的。她家离我家就隔几个屋，她是后来搬到这

¹⁷⁶实际上，在西方根本不存在“偷羊”或“抢羊”之说，因为按照宗教市场论来说，西方的各个不同的宗教派别构成了一个公开竞争的“宗教市场”，信徒在不同宗教之间或同一宗教内部的不同宗派之间的流动是十分正常的现象。

里来的。她经常到我家来串门。那时候，我们有时候一起讨论各自教会的一些事情。我说我们湖区教堂的好，她说她们山口教堂的好。她老跟我说，我信的道理是偏的，不是全备的福音，只有到他们真教会去才是真的。我开始和她辩论，但她把《圣经》一一翻开给我看，尤其是“说方言”和“圣灵”，经上确实记载很清楚，我们教会从来没有讲过这些。后来，我也想着要求圣灵、说方言试试。就跟着她到山口教堂守了几次安息，那时不敢告诉林牧师，我是偷偷去的。果然，我很快就求到了圣灵，那个感觉哦，真的很奇妙。后来我就一直呆在这里守安息。（胡娟娟：2006-4-4-2）

第二种是某些信徒不满足于湖区教堂比较“单一”的宗教生活，或不忍见于湖区教堂安息组与主日组之间的长期不和，因而来到山口教堂体验全新的宗教生活。

其实湖区教堂建堂不久，我就在那里守礼拜，守了好多年。（问：那时您也到安息组守安息吗？）也间或守，因为那时安息和主日没有矛盾，是合在一块的。他们安息的可以到我们这里守礼拜，我们也可以到他们那里守安息，好多信徒都是守两天。但就是后来，安息和主日老闹矛盾，搞分裂，吵了好多架。后来我听说，山口教堂比较团结，信徒的爱心也好。我就在2001年那年到了这里来守安息。来到这里明白真耶稣的道理之后，才知道我们当时信的道理不对，没有圣灵的带领，所以才闹矛盾。（刘志兰：2006-4-4-3）

第三种，某些信徒由于长期的病痛困扰，在湖区教堂聚会多年一直未见好转，当听到山口教堂的一些神迹奇事之后，抱着希望来到了山口教堂聚会，并感觉身体状况日益恢复。

我那时一直在湖区教堂的安息组守安息，身体一直不好，动了几次手术。后来，湖区教堂的一个姊妹跟我说，叫我到她们那里去求圣灵，肯定能治好我的病，她还跟我讲了很多信徒靠着圣灵治好病的见证。我其实当时也是半信半疑的，但还是忍不住跟她来到山口教堂守安息。在这里守了大约一个月之后，我的病真的就慢慢好转，不那么痛了。现在我的病基本好了，再也没去过医院，一切都靠神的大能。（廖红英：2006-4-7-2）

当然，信徒的这种流动，在教会内部看来是一种典型的“偷羊”或“抢羊”现象，这是基督教所不能容忍的传道方式。我在湖区教堂调查时，多次听到信徒和神职人员对此表现出的极为愤慨的斥责。

他们山口教堂的人到我们教堂来拉人，说什么我们教堂没有圣灵信的不得救，到他们那里去就能得救。这是到羊群里来抢羊！这实际上也严重违背了《圣经》教训。因为《圣经》保罗说过‘不在基督的名被称过的地方传福音，免得建造在别人的根基上’（罗 15: 20）。……他们山口教堂的信徒至少有 80%是从我们教堂拉过去的。”（林牧师：2006-2-12-3）

他们山口都在公安局备了案了，而我们教会不需要备案。公安局一直都在监视他们，只要有什么风吹草动，公安局就会来抓他们。山口教会为什么这几年发展这么快？就是因为有钱，有实力。他们的钱哪里来的？信徒能奉献这么多呀？不可能。就是来自J省那边的资助。J省那边就靠着台湾。当时书院路、新中街、八角亭三个点合起来成立教堂的时候，没有这么多钱，就到J省去联系资金。那边就给了很多钱给他们，让他们建教堂，但条件就必须是受J省的控制，他们就必须得搞J省的那一套。如果我同意跟着J省那边走，那J省那边肯定就会有人来找我，会给几万块钱我，只要我把教会改成真耶稣教会。他们的手段很厉害的。再比如，下面（注：指H市下面的乡镇）的哪个教会缺乏资金，要想建教堂没有钱，他们山口教堂的人就会跑到那里跟他们负责人说“我们借钱给你们建教堂，只要你们听我们的，转向真耶稣教会”。所以，在金钱的诱惑之下，很多原来信仰纯正安息教会转向了真耶稣教会。（周大福：2006-4-15-2）

尽管湖区教堂对山口教堂的这种“偷羊”和“抢羊”行为提出了严厉的斥责和抵制，但终究改变不了“羊群流失”的事实，这表明了山口教堂所采取的积极传道策略发挥了重要的作用。最近几年来，与山口教堂的信徒数量平稳增长的势头相比，湖区教堂的主日组和安息组都陷入了比较尴尬的停滞局面。这种境况也迫使湖区教堂正在采取一些积极的补救措施来促使教堂的发展。

第三节 “他们掌权了”——进入“基督教两会”

在中国目前宗教组织建制中，基督教两会在政府和宗教活动场所之间起着承上启下的关键作用。因为宗教事务局虽然可以根据宗教政策和行政法规对宗教活动场所进行依法管理，但是党（统战部门）关于宗教发展的一些指导方针和宏观政策的贯彻首先得经过两会，再由两会传达和贯彻到各个堂点。再者，行政部门对于宗教活动场所的一些管理（包括申请神职按立、法人代表的确立、堂管小组成员的选举以及其他圣事圣工的安排等），也有赖于基督教两会的出面和协调¹⁷⁷。基督教两会都集中了当地教会的宗教精英，他们一般都是由各个堂点选举出来的法人代表或主要负责人。因此，基督教两会便成为了一种重要的权威资源，在宗教权威的资源配置中发挥着举足轻重的功能。

据我所熟悉的有限资料来看，H市的基督教两会的最近两次换届选举曾有地区宗教局领导、市政府分管宗教领导、市宗教局领导、两会前任领导班子、两会前任委员、信徒代表等悉数到场，经过一定的选举程序之后，新的领导班子成员

¹⁷⁷黄剑波（2003：112）在研究吴庄基督教时，提到了国家力量对当地基督教的隐性和显性的影响。例如，他讲到国家力量或国家代表的在场有诸多方面的表现。一个比较隐晦的表现是在村庄基督徒家门上和教堂门楣上所贴的对联中所体现的国家符号。另一显性的在场形式，通过宗教局及控制下的三自会来对吴庄教会进行至少是名义上的直接管理和控制，进入国家宗教管理的大体系之内，尤其是在教会长老、执事人员选择和确定上发挥影响。国家不仅要求教会的长老、执事人员要经上级三自会、宗教局的审批通过，在可能的情况下还会直接插手于教会的人员推选。国家力量对基督教的影响还体现在讲台信息的取舍和倾向上。

最终才得以确定。

2003 年年初选举出来的两会班子的基本架构为：由尹某担任基督教协会会长兼任三自爱国运动委员会主席，另设副会长两名，副主席两名（由其中一名副主席兼秘书长），两会的委员有 12 人。这个两会领导班子的成员设置，被湖区教堂惊呼为“真耶稣教会掌权了！”从这个组织成员情况来看，“一把手”尹某是属于真耶稣派，两名副会长中一名是主日，一名安息，两名副主席中一名是真耶稣，一名是安息，而这 12 名委员中，真耶稣派占了 6 名，安息和主日各占 3 个名额，这样真耶稣派在两会里的名额就占到了 8 个（总共名额为 17 个），意味着真耶稣派的名额占据了两会领导班子的将近一半。对于基层两会组织而言，基层基督教教会的最高权力机构也和更高一层的基督教两会一样，乃是该地区的基督教代表会议，每四年召开一次，大会由信徒代表、两会领导、委员等共二、三百人参加。

我在湖区教堂调查时，那里的一些信徒向我表示了这样的忧虑和抱怨：

现在 H 市两会班子成员里，绝大多数都是真耶稣教会的，守主日和安息的很少。这等于真耶稣教会控制了我們整个 H 市基督教的领导权。（王朝阳：2006-4-13-1）

我在一次和侯局长的谈话中，谈到过现在两会组织成员的情况，他从一个宗教管理者的角度，给出了造成这种局面的原因：

真耶稣教会发展起来了，他们的信徒数量多，影响很大。我们知道光靠打压是不行的，要消灭他们也是不可能的。所以，我们就要积极引导他们，中央不是也有精神吗？就是“积极引导宗教与社会主义事业相适应”吗？我当时就主张把刘执事安排为三自副主席与秘书长，主要是考虑他在真耶稣教会的影响力与号召力，纳入“三自”可以更好地对他进行约束，约束了他就等于约束了整个真耶稣教会，这样有利于政府的管理。（侯局长：2007-3-13-2）

从这个角度来讲，是真耶稣教会自身快速发展的事实，迫使行政力量不得不认真考虑山口教堂的权威所表达出来的影响力，并从“积极引导”的思路出发而有意推进真耶稣教会进入两会的领导层。最终的目的，也是便于加强对山口教堂乃至整个 H 市真耶稣教会的管理。我们看到，行政权威与宗教权威之间存在着互动和共谋，行政权威在处理宗教事务中可能会借用教会内部的“牧者权威”来治理教会，而山口教堂也借着行政权威的渗透加强了对基督教两会的领导，从而有利于增强本身的宗教权威。这是个颇有意思的现象，值得进一步深究。

第四节 小结

杜赞奇在华北农村的研究中，他在回答“文化网络”所包含的符号如果被用来为某一集团或个人谋利，它们是否还能激发人们对“合法权威”的认同这个问题时，他认为“与物质资源不同，象征性符号是可塑的，尽管它被完全扭曲，但

它还能保持其内在能量，即动员、激励以及强制的力量”（杜赞奇，2006：16）。

他还列举了一个社区水利组织的研究个案，来说明龙王的权威是如何在允许不同团体争夺权利的情况下，仍能维持整个水利体系的稳定。以本个案来说，不同宗派对《圣经》的解释，实际上是在重塑象征性符号，以为自己的权威地位提供合法性的论证。山口教堂与湖区教堂之间的矛盾关系，揭示了教会权威的一个特征：这种权威并不是由《圣经》所框定而稳定不变的，而是在各方对《圣经》权威的争夺中才凸现出来的并因此而体现出种种差别。

山口教堂的积极传道，所谓“偷羊”或“抢羊”现象的发生，这是两个基督教堂之间争夺宗教权威的外在表现，也是信徒在宗教权威认同上的转移。在山口教堂出现之前，湖区教堂的信徒们在信仰上比较平静，也没有其他选择，都能安心呆在自己的教会里，即就是认同本教会的宗教权威。但是，山口教堂的成立，给信徒们的信仰上造成了极大的冲击，信徒们开始听到了真耶稣教会的道理，尤其是他们所强调的“方言”和“医病赶鬼”之大能，信仰根基不深或处于逆境中的信徒开始被吸引，一旦他们转移到山口教堂聚会之后，有了说“方言”的神秘体验或病情有所好转，他们就逐渐对以前的信仰产生怀疑，直至最后彻底否定，从而慢慢转向对山口教堂宗教权威的认同。

山口教堂与湖区教堂之间对宗教权威的争夺，还表现在对基督教两会管理权的掌控上。鉴于基督教两会在政府与教堂之间的中介作用，谁能获得基督教两会的管理权，无论在资源配置、合法性证明，还是在教会声望等方面，都能有利于教会的发展和稳定，从而为建构宗教权威提供很好的保障。

第八章 外部效应：山口教堂与行政管理

宗教是由宗教意识、宗教制度、宗教礼仪、宗教活动、宗教设施等等多种要素组成的复杂体系。其中宗教意识是核心，直接反映宗教的本质特征。宗教徒，即具有某种共同宗教信仰的特殊社会群体，则是宗教主体，也就是宗教中最活跃、真正在社会生活中产生影响和作用的部分。当他们按照一定的形式组织起来，就成为一种社会实体；当他们按照宗教仪轨开展活动，就成为一种社会活动；当他们按照宗教观点提出社会主张、表达政治意愿时，就成为一种社会力量或政治势力。因此，宗教不仅是一种思想意识、一种观念形态，还是一种社会现象，一种社会实体，是社会的组成部分，对社会产生影响（王作安，2002：120）。全国基督教两会所制定的《中国基督教教会规章》中第一条第三款也认为：各地教会都有其两重性：既是信仰基督的属灵团体，应按圣经教训建立基督的身体；又是一个社会团体，应遵守国家宪法、法律、法规及政策规定，并支持社会发展、国家建设和世界和平事业。

事实上，宗教活动场所作为中国当代一亿左右信徒的一种制度化的宗教活动空间（李向平，2006a：90），作为一个宗教实体必然与其他社会实体或社会整体之间发生关系，宗教活动对社会公共利益、对国家利益都有密切关系。宗教活动场所的所有宗教活动必须在现行社会秩序内活动，就必须受现行社会秩序的约束和规范。一旦其宗教活动超出其宗教场所范围而与国家、社会及群众发生关联，则此时就成为了国家宗教行政机关所处理的宗教事务了。政府依法对宗教事务进行管理，是依法对社会事务进行管理的一个重要组成部分，是履行正常的职责，不仅是非常必要的，也是十分自然的，古今中外概莫能外。

中央6号文件指出：“依法对宗教事务进行管理，是指政府对有关宗教的法律、法规和政策的贯彻实施进行行政管理和监督。”¹⁷⁸从立法角度来讲，政府对宗教事务进行的管理，主要是为了使宗教活动纳入法律、法规和政策的范围，而不是去干预正常的宗教活动和宗教团体的内部事务。但是，在具体的操作过程中，由于各方立场、观点和把握的尺度难以统一，地方宗教管理部门与当地宗教活动场所之间的互动会表现出紧张的一面。尤其是山口教堂，因其具有较特殊的基督教宗派背景，就使得这种互动关系更显复杂而紧张。

第一次听到山口教堂与宗教行政力量之间的互动关系是在05年8月在N省两会与田牧师第一次见面聊天时。他特意和我说起几年之前山口教堂曾几次私自高挂“真耶稣教会”会名，当地宗教局几次行政执法，要求摘牌，其间还发生纠葛，导致有执法人员受伤。对于这些事情，他并未曾亲临现场，只因当年山口教堂的情况曾反映到省两会，他曾随两会负责人到H市进行过一次调查。关于山口教堂的“挂牌事件”，他也是听说而已，具体细节已经有些记忆模糊了。

¹⁷⁸参见《新时期宗教工作文献选编》，宗教文化出版社1995年版，第216页。

“挂牌事件”引起了我的注意，我意识到这个事件所反映的是政教关系的表达问题。但是，政教关系问题肯定是个比较敏感的问题，在调查中自然不能直接涉及，我只能采取迂回战术。在与宗教干部、神职人员和普通信徒访谈时候，总是有意无意地聊到一些政教关系的事例。我逐渐了解到，山口教堂与宗教行政部门之间的纠葛不止于“挂牌事件”，还曾经发生过一系列的类似纠葛事件，如“年福节会风波”、“大河施洗”等。我还有幸参加了宗教局在山口教堂举办的一次“H市宗教事务条例培训班”，通过这次培训班的参与，我深刻地体会到宗教组织与行政力量之间的微妙关系。

这里需要说明的一点是，在我的调查中常常会遇到这种情况：同一件事情，不同的访谈对象说法不同；同一事件，在不同的场合被表述的也不同。其实这很正常，处境、地位、身份、场合，以及叙事者的目的，都会影响对事物的感受和看法，我看重的是具体细节的真实。并且，我发现，一般情况下，只要不涉及隐私或特别敏感的事情，只要你以诚恳的态度待他/她，他/她都会跟你说“实话”。当然这种“实话”很可能因着他/她的主观立场和态度而与真正的“事实”有所偏差，我们就要审慎地进行多方求证、多面了解。事实上，这些情形不但对调查无害，反而有助于客观事物的全面展现。每逢这种情况，我都会审慎对待这些材料，尽量反映各种观点，只有这样，才能比较全面地理解和表述现实生活的丰富性和复杂性。

第一节 “挂牌问题”：两种说法

1949年中华人民共和国建立之前，中国教会的基本状况是：一部分教会是由西方不同差会所建立起来的教会。在这些教会中主要是由西方传教士担任主要的负责工作，中国信徒作协助工作。另一部分教会可以看作是具有中国本土特征的教会，如聚会处、耶稣家庭、真耶稣教会等，它们基本上是由中国信徒自己发展起来并且主要由中国信徒领导的教会。各教会之间，尤其是在各大宗派的不同教会之间，具有相当大的独立性。当时，尽管也存在着全国性的基督教团体，比如影响最大的当数“全国基督教协进会”等，但这些全国性组织都是一些相当松散的协调性组织。这个特征在一定程度上反映了基督新教的特征：自路德改教以来，新教并没有一个世界性的组织。其基本的教会形态是相对独立的地方教会的存在形式。但1949年之后中国社会的变革，使得中国教会这种状况发生了一个整体性的变化。这个变化可以用一句话来概括，就是中国教会“摆脱外国差会控制，收回教会主权”（何光沪，2006：253）。中国教会变化的具体表现在于1950年代以来的“三自”运动¹⁷⁹以及1958年的“联合礼拜”¹⁸⁰。

¹⁷⁹1950年4月，中华基督教青年会全国协会的吴耀宗同各地部分知名的教会领袖谒见周恩来总理，要求政府协助解决教会面临的困难。经过三次详谈，根据中国基督徒在多年前所提倡的自治、自养、自传的方针，决定发起“三自革新运动”。此议得到周总理的赞同和支持。会后，由吴耀宗起草《中国基督教在新中国

如果追溯历史来讲,应该说,山口教堂的“挂牌问题”,与此段历史有莫大的关联。因为在“三自”运动与“联合礼拜”以后,中国教会结束了过去宗派众多、教会相互独立的局面,原隶属不同西方差会而具有不同宗派背景的各基督教派别都在基督里合一,统称为基督教,似乎成为了一个有统一领导的教会。按照国家的宗教政策规定,实行“大联合”之后的不同宗派可以保留各自特别的信仰和仪式特征,但不能单独挂自己的宗派名称¹⁸¹。

从宗教管理的立场来看,“挂牌问题”不单单是宗教的内部事务,而是一种“与国家、社会、群众之间”发生关系的“社会公共事务”,自然要接受政府部门的行政管理。对于山口教堂的“挂牌问题”,宗教管理部门有如下说法:

“这个挂牌,又不是我们H市宗教局不让你挂,这是国家的宗教政策的要求。你能挂,他也能挂,那基督教就会乱套。再说,你们把真耶稣的牌子挂在心里就可以了,硬要把牌子挂到教堂外面干嘛呢?这个牌子主要是个形式。就是有些真耶稣的顽固分子不听劝告,总想要挂牌子,惹事端。”(马主任:2006-4-4-3)

他们挂牌呀,就是想搞分裂,希望独树一帜,一家独大,来排挤主日教会。国家有明令是不准挂自己的宗派名称,我们也多次给他们做工作,讲政策。他们老拿《圣经》来抵口,说我们干涉他们信仰自由。这是狡辩,我说你们《圣经》上不也说了吗,“你们要服从地上执政掌权的”,他们被我说得哑口无言。(梁科长:2006-2-11-1)

但是,如果我们站在教会的角度来看待这个“挂牌问题”,首要的因素就是其教义的要求使然,也就是与其神学思想密切相关。

在访谈中,不少信徒表达了要高举“真耶稣教会”的会名¹⁸²的意愿,认为这

建设中努力的途径》一文,简称《宣言》。中国各教派教会领袖40人率先在《宣言》上签名,其中广州教会有招观海、胡翼云、汪彼得、熊真沛四位牧师。《宣言》发至全国各地教会,获得广大教会负责人的拥护,签名者有1500多人。《人民日报》于1950年9月23日刊登此消息时,配发社论,极表支持。从此中国基督教会,即以该日为“三自爱国运动纪念日”。后来1950年朝鲜战争的爆发,使得三自革新运动进入了一个新阶段。1951年4月,政务院文教委员会宗教事务处在北京主持召开了“处理接受美国津贴的基督教团体会议”,通过这次会议产生了领导全国基督教的一个新机构:中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会。1954年7月,在北京又召开了“中国基督教全国会议”,“三自革新运动”被更名为“三自爱国运动”,吴耀宗当选为主席。有关“三自爱国运动”的这段历史,请参(何光沪,2006:253-258;段琦,2004:538-557;邢福增、梁家麟,1996:1-124)。

¹⁸⁰ 参见前面第四章的注释。

¹⁸¹ 我在王作安(2002:300)的一本书里找到了一段相关文字:“寺观教堂和简易宗教活动点必须有固定的地方,不能随意变动。已有名称的,如不属于限制使用范围的,可以继续沿用原名称。如没有,一般以所在地地名或街名命名。名称一经确定,不能任意更改。根据我国有关法律和政策规定,宗教活动场所不要冠以教派名称,不能恢复或沿用不符合‘独立自主自办教会’的旧名称。”他这里所指的“有关法律和政策规定”应指全国基督教两会所制定的《中国基督教教会规章》其中一条规定,“个别教会或聚会,由于教会观及传统特点,在遵守三自原则和互相尊重的前提下,可按原有传统开展教会事工,但不单独制订以宗派为名的规章。”我就此询问了肖科长,他告诉我,其实N省的《宗教活动场所管理条例》中规定了宗教活动场所要有合法的名称,就是对此的限制。我后来找到该条例,只发现第五条第一款作了如下规定:有与开展宗教活动相适应、符合公共安全条件和权属明确的固定处所以及符合宗教规定的名称。据他解释,这里所要求的“符合宗教规定的名称”就可以理解为“不能挂宗派名称”。

¹⁸² 根据《圣工手册》上《真耶稣教会规章制度》的第一条规定:本会定名为“真耶稣教会”;县(市)为“真耶稣教会○○县(市)教会”;基层教会或聚会点为“真耶稣教会○○教会”或“真耶稣教会○○聚会点(祈祷所)”。参见教堂内部资料《圣工手册》,第35页。

既是与外教会区别开来的标志，也是传扬神的真道所必需的手段。这让我想起了哈布瓦赫在谈到教会拥有集体记忆时所说的“如果教会的任何一个成员都不是孤立的，而是以一个群体的名义说话，尤其，如果这个群体是一个受到教会教义浸透的群体，那么，会众要求整饬或完善教会的举动，就是一种对教会的爱护。这也就是说，教会首先会坚持，所有的崇拜和每一种新形式的信仰或礼拜，都要以教会自身传统的某些要素为基础，而且要作为基督教集体思想的一个方面出现”（莫里斯·哈布瓦赫，2002：186）。按照此种观点，高举会名的要求已经变成了教会群体的“集体记忆”，他们是在要求“整饬或完善教会”，实际上也是在高举宗教权威。

我们教会是末世的真教会，也是主耶稣所亲自设立的。我们一定要树立“真耶稣教会”的名，在教堂外面一定要挂起“真耶稣教会”的牌子，广传真耶稣教会的道理。这是主所命令的，也是神所喜悦的事情。（舒奶奶：2006-4-8-3）

我们与其他外教会不同，是主籍着晚雨圣灵所亲自设立的真教会。我们教会担负着更正错误遗传、传扬全备福音、收割末后庄家、迎接主耶稣再来的神圣使命。挂真耶稣教会的会名，是我们的教义要求，并不是我们自己的意思，是出自神的要求。他们政府的根本就不懂法，一定要强制干预我们，还说我们挂牌是非法的，我看是他们违法办事，侵犯我们宗教信仰自由。（刘执事：2006-3-29-5）

其实，关键不在于挂不挂牌子，主要在于你的行为对社会所造成的影响。但是，我们挂牌子根本对社会没有任何不良影响，其实还有好的作用，怎们一定要按他们的要求不挂牌子呢？其实这是狗屁不通，冒得点道理。（姚立中：2007-2-8-3）

当然，我们也绝不能忽视“挂牌问题”的现实驱动力，即在于山口教堂所处的宗教场域¹⁰³内各种宗教力量争夺资源的需要。高扬本教会名称在一定程度上可以彰显本教会的宗教权威，扩大本教会在广大信徒乃至社会公众中的影响，从而达到促进教会发展的目标。在本文开篇的引子里，就已经简略讲述了山口教堂的一次“挂牌事件”。其实，山口教堂的挂牌问题，一直是山口教堂与宗教行政力量之间发生互动的一个重要方面，该问题在宗教界内部以及宗教管理层面引起很

¹⁰³ “一个场域可以被定义为在各种位置之间存在的客观关系的一个网络（network），或一个构型（configuration）。”（布迪厄，1998：123）布迪厄独创“场域”这一概念，并非只是对“社会关系网络”以及其它类似概念的一种改头换面的标新立异，而具有其丰富的内涵。这一概念的理论旨趣在于“强调斗争，并因此强调历史性”（布迪厄，1997：148）。要言之，场域是一个争斗的空间，因为场域内各个位置含有社会资源或权力资本，社会成员或社会团体因占有不同位置而获得社会资源或权力资本。并且，他们也只有获得某种社会资源或权力资本才能在场域中占有某种社会位置。正是在复杂的社会争斗中，位置处于持续的变易之中，由此，场域展开了它的历史性。为此，在高度分化的社会中，社会的和谐统一是由一些相对自主的社会的微观世界组成的；而社会的微观世界就是客观关系的空间，亦即场域。这就是说，现代社会是由大量具体的、具有自身运作逻辑的场域构成的，如艺术场域、经济场域、宗教场域等等，各个特定的场域存在着自身的边界。对于一个特定的场域的行动者来说，社会行动从来都不是直接承受来自外部的决定的，外部决定只有在被重新构造以后，只有通过场域的特殊形式和力量的特殊调解以后，才会影响到行动者身上。

大反响¹⁸⁴。引子里描述的那次“挂牌事件”，也只是山口教堂通过坚持高举其真教会会名来表达其宗教权威的持续性努力中的一个小插曲而已。

我在H市宗教局办公室看到过一份关于山口教堂的调查报告。由于不能复印，也不允许摘录，我凭着记忆记下了文件中所记载的三次与挂“真耶稣教会”牌有关的事件：

一次是在1999年的5月，当时山口教堂刚刚由“三点合一”成立。本来申请成立新教堂的报告上所写的山口教堂名称为“H市基督教山口教堂”，但事实上教堂门口挂的是“山口真耶稣教会”。市民宗办获悉后，立刻责令山口教堂负责人更换牌匾，并处以200罚款；

第二次发生在2001年4月，山口教堂的一部分狂热的信徒叫嚣着要学习丁省真耶稣教会的做法，并在教堂门口公然悬挂着“山口真耶稣教会”的匾牌，经市民宗办、街道办事处、公安局等多部门联合合作思想工作，限令其在三天内将匾牌拆除。

第三次是山口教堂为准备2002年大年初一的年福节会活动，教堂专门印制了落款为“H市山口真耶稣教会”的精美请柬，动员信徒们向亲朋好友发放请柬。在初一那天上午，教会还安排一些义工站在街头向过路群众发放请柬。教堂墙壁上的对联、张贴栏里的通知、以及信徒所佩戴的胸牌，都明确写了“真耶稣教会”的字样。在有关部门的教育下，山口教堂收回了全部请柬上交市民宗办，并消除教堂里所有“山口真耶稣教会”字样，同时被处以罚款。

与刘执事的强硬态度不同，杨长老不主张和行政力量直接对抗，希望能跟行政力量进行“有理有节”的斡旋。最近几年来，他一直通过采取合法的渠道，向有关部门呼吁、要求准许行政机关批准山口教堂挂真耶稣教会的匾牌。杨长老给我出示了一个《关于真耶稣教会的会名》报告的复印件，此为他在2001年所写的一份向有关部门要求悬挂“真耶稣教会”会名的申请报告。全文如下：

《关于真耶稣教会的会名》

(一)、本会是我中国人于1917年于北京成立的教会，是独立自主、最有中国特色化的教会，与西方教会无任何隶属关系，是最早倡导“三自”，也是“三自”最成功、最具有中国特色的教会，从系统的神学思想到教会的组织管理都有中国的特色。

(二)信徒出于爱国和民族自尊心，对国人自己创立的教会最有感情，故喜欢高举会名，以示与西方传来的教会区别，连西方各国本会都因出于同样的目的而高

¹⁸⁴ 当主日教会的一些信徒和宗教局的人跟我谈到山口教堂的“挂牌问题”时，每每会说到“引起很大的社会反响”。事实上，这不过夸大其词的说法而已。在H市调查期间，我曾向我的亲朋好友、邻里街坊询问过有关此事的情况，但基本上他们均表示从未听说过此事，甚至有些人压根就不明白什么“挂牌”，也有几个人连山口教堂在哪里都不知道。

举中文会名，以便于华侨信徒的寻找和联络。

(三)真耶稣教会是基督教的改正教，正如基督教是天主教的改正教一样教名不能混淆。

(四)党的宗教信仰自由政策有“在同一宗教里有信仰这个教派的自由，也有信仰那个教派的自由。”(19号文件)，既有选择“教派”的信仰自由，说明允许不同神学观点和教义的存在(教派不同集中体现在神学观点和教义差异上)，教会应高举耶稣的名是本会教义内容之一，要本会撤销会名等于强要我们更改教义。

(五)本会一贯爱国守法，从来没有因会名问题给社会造成不稳，也没有与其他教派不睦，但是一些会名和教义相同的教派反而内战不断。

(六)台湾、港澳和南洋各国的真耶稣教会是都由内地传到J省，再经由J省传到国外，多年来，回国探亲的投资的信徒都把国内的真耶稣教会当作“母会”而来——“寻根”，在教堂上保留本会特色，是对我国宗教信仰自由政策的最好宣传和见证，故在教堂上保留“真耶稣教会”会名，有利于宣传党的宗教信仰自由政策，有利于吸引外资，有利于祖国的统一大业。

(七)我省本会大多教堂点都积极完善组织管理，希望各级主管部门不要把挂会名成罪状，强加给我们。

(八)如若用强制命令撤销会名，势必破坏教会内部的安定团结，给管理“办好教会”造成困难，给不法分子与异端邪教造成可乘之机，也不利于教会与时俱进。

以上问题与看法，请上级主管部门认真考虑。

N省H市信徒 杨某某

二零零一年九月

他告诉我，这份申请书被呈送到省两会，再由省两会交给了省宗教局主管领导，但至今未有下文。未料，在这份报告送交几个月之后，山口教堂围绕“真耶稣教会会名”一事，再起波澜，这就是下文将要交待的“年福节会风波”。

第二节 “年福节会风波”：两种合法性

自1999年山口教堂成立以来的几年里，教堂发展比较迅速，在H市的影响日益扩大。为了进一步发展教会事业，扩大教会的影响力，山口教堂决定仿照J省那边的真耶稣教会在2002年初举办一次年福节会。为了这次年福节会的成功举行，山口教堂作了精心的安排。教会在年前向教会的各位信徒都分发了统一定制的精美请柬，动员信徒们向亲朋好友发放。

请柬上面这样写到：

哈利路亚

邀请函

蒙天上的真神眷顾，山口教堂的福音事业日益兴旺。为了主的荣耀，我们

愿意把真理传遍世界上的每一个人，希望人人蒙福，人人得救。为此，我们将在2002年2月16日（大年初一）的上午八点举行盛大的年福节会，特邀请某某携全家及亲朋好友届时光临。

阿门！

真耶稣教会·山口教堂

2002年2月10日

在过年之前的几天里，教会还安排一些义工站在街头向过路群众发放请柬。教堂墙壁上的对联、张贴栏里的通知、以及信徒所佩戴的胸牌，都明确写了“真耶稣教会”的字样。由于山口教堂未能就举办年福节会事宜向宗教管理部门申请批准，再加上这次年福节会被谣传为“山口教堂要组织举行大型游行示威活动”，该次活动受到政府宗教管理部门的阻止，并发生一些纠纷。最后，双方达成妥协，年福节会没有被阻止，但活动当天要接受宗教局和公安部门的执法监督。并就山口教堂就挂“真耶稣教会”会名一事，宗教局进行了事后查处，要求①教会负责人写深刻检讨；②收回发放的请柬和胸牌；③撤掉教堂里所有标有“真耶稣”字样的张贴、通知等。

我把此次事件称之为“年福节会风波”。关于这次风波，我与刘执事与杨长老以及几位信徒的访谈中都涉及，不过具体细节有些出入。下面是我与刘执事的一次访谈记录：

答：...在2002年春节的新年聚会，我们当时没有打报告申请批准。当时的民族与宗教办公室负责的马主任打假报告说，山口教堂准备组织2000多名下岗职工冲击市政府。他把这个帽子戴在我们身上，这个报告打到了省公安厅。省里打电话到地区公安局，地区联合市里公安局的干警10多人带着脚镣手铐来我们山口教堂来抓人。结果他们跑到教堂一看，我们在这里聚会，拜拜耶稣，讲讲道，唱唱歌，哪里有什么冲击政府？只得赶快收兵。这简直就是无稽之谈。这个事情还登了报呢，你想，如果外国人看到这个消息，这是个可笑的新闻，反而会臭共产党的牌。

问：宗教干部为何打假报告？

答：他们是想打击陷害我们。看到我们教会发展这么好，人数越来越多，他们就是不想我们教会发展这么好。这其实是主日教会在其中挑起的矛盾。共产党最讲究实事求是，要按法律法规办事。我们违反了哪一条？这其实是湖区教堂的林牧师陷害我们。

在一次聊天中，杨长老是这样描述这个事件的：

“我们山口教堂在2002年初一召开年福节会的时，林牧师向地区、省里公安厅打假报告，说什么我们山口教堂组织2000多个信徒准备到市政府进行静坐游行示威，后来导致省里，地区都来了公安干警带了7副手铐来抓人，结果以来

发现冒事（注：方言，意“没什么事”），是虚构的。”（刘执事：2007-2-25-3）

还有一位同工马丽珍姊妹，她是当年那次年福节会的主要负责人之一。我在她家里的一次访谈中也曾谈到此次风波。

问：2002年初一的年福节会到底是怎么回事？

答：哦。那一年（注：指2001年）我们教堂刚刚新堂献主，搞得很热闹的。所以，我们决定过年的时候搞一个活动，给耶稣拜年。刘执事那年要到他儿子那里去过年，不在家。他走之前就把这些工作托付给我们几个姊妹负责。

问：是否有发请帖一事？

答：嗯。是的。我们想把这个活动搞得隆重点、正规点。所以就向信徒、慕道友发了几百张请柬。当时我们根本就不知道政府不允许我们在上面写“真耶稣教会”。后来有人打小报告到宗教局，马主任就来到教堂找我们。他找到我说什么“你们搞大型活动也不告诉政府，不顺服政府，专门骗这些婆婆姥姥，你们以为要怎样就怎样呀？”反正说话很不好听，我当时就跟他吵了几句。我不怕他，我们又冒做什么坏事，就是搞个正常的宗教聚会活动，政府能把我们怎样。

问：后来呢？

答：他这次来主要就是想叫我们取消这次年福节会。我们当然不会同意，再说请帖都发出去了。马主任就向政府汇报，说我们山口教堂准备组织几千人要造反。初一我们聚会那天，副市长张正明带着一些公安干警来到教堂来抓为首的。结果跑到教堂一看，我们都在教堂聚会，秩序很好，根本就没有什么造反。其实我们年福节会很简单，就是唱诗班献唱，接着就是20分钟讲道，然后向大家祝福几句。他们来了一看没什么事情，就对我们很客气，张市长还说这样的聚会办得好，以后可以每年办。后来马主任还是叫我写了一个关于年福节会的说明。其实就是给他自己下个台阶。有什么好写的，无非就是说明我们年福节会的内容。（马丽珍：2007-2-8-2）

时任民族宗教事务办公室的马主任谈起那次“年福节会风波”时，他的说法是：

在教堂里召开这样的年福节会，是属于大型宗教活动，按照程序，是要写申请到宗教局来报批的。那次他们山口教堂开年福节会之前是瞒着我们的，他们偷偷地组织那次活动，没有到我们办公室来说明情况。他们教堂里到处张贴着标有“真耶稣教会”字样的标语，更为严重的是，他们教会组织信徒到大街上公开向社会群众发放请柬。我们捕获到这个情况之后，马上赶到教堂，对他们进行政策宣传与思想教育，要求他们立刻停止非法活动，并警告他们必须撤销这次年福节会。但是，为首的几位骨干分子大吵大闹，不听劝阻，一定要按他们的意思办。宗教办只好请示主管宗教工作的张副市长。张副市长亲自带队，到教堂跟那些顽固分子作工作，还是不行，他们气焰嚣张得很，反而被他们臭骂一顿，气得张市

长直骂他们是“流氓加法盲”……后来市里向地区汇报，地区报到省里，当时的主管副省长半夜发来传真，指示严格按国家政策法规处理。……市里在政法委办公室立刻召开紧急会议，召集了宗教办、统战部、政法委、公安局、山口街道办事处等部门领导到场。后来在大年三十那天下午，各个部门领导再次到山口教堂作信徒们的思想工作，他们才开始转弯。……（马主任：2007-3-4-1）

不同的主体出于不同的目的和立场会对同一事件做出不同的阐释。同样，对于这次年福节会的各方说法也是不一。对于山口教堂所指控宗教局的谣传——“山口教堂要组织举行大型游行示威活动”，宗教局的几位干部都矢口否认，认为他们才是子虚乌有的“谣传”。到底哪方的说法是“谣传”，几乎都无法求证，这里就无需深究了。

不过，我们还是可以清楚看到，这次“年福节会风波”，主要由两点因素所致：首先是年福节会活动没有经过申请程序，其次是山口教堂公开打出“真耶稣教会”会名。挂“真耶稣教会”会名的问题，我们已经在前面“挂牌问题”中讨论过，这里主要来讨论年福节会的申请问题。根据N省在1997年12月30日修正后颁布的《N省实施〈宗教活动场所管理条例〉办法》中第十一条之规定：

宗教活动场所举办大型宗教活动，必须在举办前30日报县级以上宗教团体批准和同级人民政府宗教事务部门同意，并在举办前15日持批准文件向所在地公安部门提出书面申请，经同意后方可举行。但传统的宗教节日活动除外。

大型宗教活动的具体标准，由省人民政府宗教事务部门规定。¹⁸⁵

关于大型宗教活动，在《关于〈N省宗教事务管理条例〉实施中反映的若干问题的答复意见》中，是这样规定的：

大型宗教活动，主要是指那些具备一定条件的寺观教堂举办的、活动时间超出了正常的活动时间，参加活动的人数超出了平常活动的人数一倍以上（含一倍），或者要从其他宗教活动场所邀请较多的教职人员参与主持，这样的活动就是大型宗教活动。例如：主教祝圣、神甫晋铎、圣堂典礼、水陆法会、传戒受戒、佛像开光、方丈升座、牧师按立等活动都是大型宗教活动。¹⁸⁶

很显然，宗教局是根据政府的规章，认定山口教堂举行的年福节会活动属于“大型宗教活动”，因此应该按照规定的程序进行申请报批，否则，就是非法宗教活动，政府有权加以阻止。但是，山口教堂的信徒们对此都大惑不解。刘执事的说法很有代表性：

其实，我们教会里举行年福节会这样的活动，是属于教会内部正常的教务活动，况且又没在场所之外举行，人数又不会太多，这根本就不需要打什么报告。这是一种干涉宗教信仰自由的错误做法。你如果照他们宗教办的要求打报告，他们肯定不会批准，会刁难你，那就举办不成。所以我们就懒得向他们报告……像

¹⁸⁵参见H市宗教局内部资料《N省宗教法规汇编小册》第38页。

¹⁸⁶参见H市宗教局内部资料《N省宗教法规汇编小册》第98页。

从印度传进来的佛教、从西方传进来的基督教，还有属于伊斯兰国家的伊斯兰教，都是国外的东西，其实都是“洋教”，国家对他们放任不管，反而来管教我们这些国教，如土生土长的道教，还有我们真教会。我们这样的国教反而不受尊重，不受保护，还要受到辖制。……（刘执事：2007-2-25-3）

自从这次“年福节会风波”之后，宗教管理部门和山口教堂之间经过协商，达成了一致，即每次举办年福节会之前15天，由山口教堂向宗教管理部门提交申请报告，再由宗教管理部门予以核准同意。自02年那次风波之后，山口教堂的年福节会已连续平稳地举行了五次。

有次，我在刘执事家里看到了06年举行年福节会的申请报告。征得他的同意后，我将此次申请报告记载了下来。报告内容和批示内容如下：

抬头：H市基督教爱国运动委员会，H市基督教协会

关于申请召开年福节会的报告

宗教局领导：

山口教堂准备在2006年元月29日上午九点至十点钟在本堂宗教活动场所，本堂信徒来聚会大概人数200余人参加。

1. 什么叫年福节会？就是在新的一年之初，信徒来教堂给耶稣拜年，由教职人员讲些好话，利用神的话祝福大家。愿神从岁首到年终，时常看顾你们，使你在新的年里，恩上加恩，力上加力，荣上加荣，以马内利。

2. 活动内容：首先唱诗、讲道、祈祷、祝福，然后给每人几颗糖和一个苹果。

3. 动机和目的：防止信徒在家赌博，搞迷信活动，牵制信徒前来教堂开展正常有意义的活动，做到彼此相爱和睦同往，利用这种聚会，信徒自愿感恩，增加教堂的经济收入。

4. 时间：正月初一，上午九点至十点，一个小时左右。

望请领导批准，一切责任由法人代表负责为要。

山口教堂

2006年元月12日

公章：中国基督教N省H市山口教堂

以下为报告上面的宗教局批示：

同意召开，请报请当地街道办事处及派出所备案。同时请注意以下三点内容：一、注意保证会场的安全及稳定，不影响周围群众；二、不能悬挂、张贴任何“真耶稣教会”牌子（包括胸牌）；三、不能邀请本堂以外的任何人员参加。

2006.1.13

公章：H市民族宗教事务局

透过上述山口教堂发生的“年福节会风波”，山口教堂与行政力量之间的复

杂互动关系在我们面前清楚地展现出来。我们看到，作为两个具有独立利益的行动主体，宗教组织与行政部门都会在满足自身利益的过程中，争取表达自身的权威。这样在两者利益冲突发生时，宗教权威与行政权威之间就有可能会发生复杂的博弈关系。经过双方的谈判、权衡之后，两种权威才能达致均衡和稳定。

第三节 “大河施洗”：两种观点

山口教堂强调合法的洗礼必须是“活水施洗”（又俗称“大水洗”或“大河施洗”），极力反对主日教会里的“点水洗”和“池子洗”，不仅造成了与湖区教堂之间的《圣经》权威之争，而且这种施洗方式也引发了与政府宗教管理部门之间的另一层互动关系。

由于“大河施洗”为超出宗教场所之外的宗教活动，从宗教管理的角度来看，依据我国的现行宗教法规，这种宗教活动是难获准允的。根据1994年国务院颁布的《宗教活动场所管理条例》的明确规定，宗教活动必须要在宗教活动场所之内举行。其中的第三条规定：宗教活动场所由该场所的管理组织自主管理，其合法权益和该场所内正常的宗教活动受法律保护，任何组织和个人不得侵犯和干预。在2005年正式实施的《宗教事务条例》里，对宗教活动必须在宗教活动场所之内举行也有明确规定。如该条例第十二条规定：信教公民的集体宗教活动，一般应当在经登记的宗教活动场所（寺院、宫观、清真寺、教堂以及其他固定宗教活动处所）内举行，由宗教活动场所或者宗教团体组织，由宗教教职人员或者符合本宗教规定的其他人员主持，按照教义教规进行。另据N省在2000年九月通过的《N省宗教事务管理条例》中第二十三条规定：本条例所称宗教活动，是指信仰宗教的公民按照宗教教义、教规或者习惯，在宗教活动场所或者县级以上人民政府主管宗教事务的部门依法认可的临时场所内进行的活动，以及按宗教习惯在家中过宗教生活¹⁸⁷。此条也明示了“宗教活动只得在宗教场所之内进行”的原则要求。

宗教局的梁科长向我解释了为何要禁止到宗教场所之外进行“大河施洗”，他的说法如下：

……以前我们一直不允许大水洗，因为根据政策，宗教活动只能在宗教活动场所内举行。这主要是考虑到，活水洗不安全，对信徒，尤其是老年信徒的身体健康可能造成危害。以前就曾发生过这样的事情。他们冬天偷偷在凌晨一、两点钟到河里为信徒施洗，结果一位老年信徒受风寒而死。还有，搞活水洗在社会上造成不好的影响。一般的人民群众看到了，不知道这是搞什么封建迷信活动……

（梁科长：2006-2-18-2）

尽管有宗教法规的约束，但是山口教堂的信徒们仍然冒着随时被阻止的风险

¹⁸⁷参见H市宗教局内部资料《N省宗教法规汇编小册》第98页。

坚持到大河里进行施洗。为此，宗教局多次出面阻止，并对相关责任人进行了批评教育，并对教堂多次罚款整顿。后来为了逃避政府的管理，山口教堂的信徒就选择在半夜施洗。有次杨长老跟我谈起那时“偷偷施洗”的情形：

以前政府不让我们到大河施洗的时候，我们经常半夜偷偷到洞庭湖里去施洗。有时候是冬天，天寒地冻的。我们要把河面冻结的冰块敲碎了，弄成一个洞口来，然后站在冰水中，一站就是一个多小时。我从来不觉得冷。这真是有圣灵的带领。不然肯定会冷得受不了。”（杨长老：2006-4-1-2）

根据宗教局一份 1998 年的调查报告中提到：

“...从今年 3 月至 5 月，就先后 4 次分别发动几十人到几百人用卡车载运到“大河发洗”，在 3 月份的一次“大河发洗”活动中，一位姓柳的 80 多岁的老妇，在 3 月寒冷的气候下，随从他们赤脚领洗，患染伤寒，不到 10 天便一命呜乎，此事在 H 市引起了很大不良影响。”

前面我们已经介绍过，真耶稣教会将“活水施洗”作为一条重要的教义加以践行。按照他们的教义要求，只有“活水施洗”才是可以得救的合法洗礼，也是真耶稣教会与“外教会”区别开来的重要标志。因此，在我对山口教堂信徒的访谈中，他们都对此抱着坚定的立场，并对宗教管理部门的管制流露出极大的不满。

活水洗是在《圣经》里有明确教导的合法洗礼，是我们真教会的十大教义之一。我们是有信仰的人，不是贪图在这个世界的享乐，而是要追求末世后的永生。洗礼不合法，就不能得永生。他们宗教局的不理解我们的教义，硬要给我们安上一个“非法”的牌子，这其实是对我们教会内部事务的干涉。（唐萍：2006-4-4-2）

我们真教会自从创立开始就一直是活水洗，这是耶稣的亲自教导。为什么现在就不允许我们进行呢？他们宗教局只晓得用什么政策来压我们，不为我们教会着想。现在搞宗教管理的人懂宗教的太少了，要是你以后到我们这里管宗教就好了。（刘玉丽：2006-4-5-2）

经过杨长老这些年不懈地努力，山口教堂的大河施洗终于在 2004 年正式获得了市、地、省三级政府的默许，意味着取得了合法性地位。现在，山口教堂在每年的春秋两季灵恩大会期间举行两次“大河施洗”，只是被要求在洗礼之前向宗教局提交申请报告，说明洗礼的时间、地点、人数等内容。这里提示我们，当我们考察当代中国的宗教现象时，不能仅仅注意政策性的或法理上的规定，还要知道教会具体的实际运作情形往往会与规定条款相距甚远，注意不要让“应然性”的条文遮蔽了“实然性”的真实。

更为重要的一点就是，在这里，我们再次看到了地方政府与当地宗教之间的互动、博弈关系，这说明行政权威与宗教权威之间并非只能是“零和关系”，也可能在经过协商、权衡地基础上达到一个双赢局面。事实上，在很多情况下，行政权威与宗教权威之间并非必定对立，而是一个双向互动的结构关系，双方完全

可以在互动中实现共存。

第四节 宗教法制培训班：两种利益

2006年3月29日至4月1日，我应邀全程参加了山口教堂的春季灵恩大会。在上海打电话与刘执事与杨长老联系时，他们就告知我在这次灵恩大会结束后，紧接着将会有个由H市宗教局举办法制培训班在山口教堂召开，也欢迎我能参加。我欣然答应。灵恩大会一结束，教堂休整两天后，接着在3日、4日两天就是H市宗教局在山口教堂召开的“H市宗教事务条例培训班”。据宗教局领导在会议中的发言，这次名为“H市宗教事务条例培训班”是应中央统战部和国家宗教局的要求，组织基层宗教骨干分子进行学习国家宗教法规政策的重要活动。这次培训班分三批举行，在山口教堂举行的是全市基督教各堂点骨干培训班，至于佛道教、伊斯兰教骨干培训将另外分两批进行。市宗教局根据全市已合法登记的各堂点信徒人数，对各堂点分配应参加培训班人数名额，具体学习人员再由每个堂点自行安排。此次学习班，全市共有基督教堂点骨干321人参加。

3日上午为报到时间。以堂点为单位，按照宗教局所分配给各堂点的人数，按每人交纳80元培训费计算交纳培训费，然后每人领取一份培训资料（包括一本笔记本、一支圆珠笔、一份《宗教事务条例》的复印文本。），此次培训班共收缴2.4万余元。3日下午和4日上午为培训时间。其实所谓培训，就是由Y市¹⁰⁸宗教局局长、H市宗教局局长以及H市宗教局各业务科长作几场报告。在他们的发言中，我发现一个有趣的现象，他们都套用了基督教的一些“属灵”话语，或干脆直接引用了《圣经》条文：

这次学习班的举办，为的只有一个目的，你们信好教，我们搞好宗教管理，为的是让宗教活动有秩序的发展。上帝安排我们搞管理，上帝安排你们信耶稣，都是一个事情。（侯局长：2006-4-3-8）

你们的经文里，不是有这么一句吗？“在上有权柄的，人人都当顺服他；因为没有权柄不是由于神的，凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的，就是抗拒神的命；抗拒的必自取刑罚。”（罗13：1）我记得最清楚的就是这处经文，为什么呢？因为这两句话有利于我来管理宗教（众笑）。当法利赛人问耶稣说“是否要向恺撒纳税？”，耶稣回答说“恺撒的物当归给恺撒，神的物当归给神”。这就证明，你们要顺服执政掌权的，因为执政掌权的是保证你们信教，你们信教的就要还粮纳税，天经地义。（蔡局长：2006-4-3-6）

借用经文来论证宗教管理的必要性和合理性，这当然是一种话语策略，但背后引出的却是行政权威对宗教权威的一种“象征性借用”，目的固然是为了更好地管理宗教，但也借此可以缓和行政权威与宗教权威之间的张力。

¹⁰⁸ Y市为N省的一个地级市，H县属于其代管的县级市。

然而，所有与会人员的食宿均由山口教堂负责提供。山口教堂的神职人员和不少信徒就对这次会议流露出了一些不满和抱怨。

这次学习班，没经过我们教会同工会议的同意，就命令式的安排在我们教堂举行，管你同不同意。我们同工都很有意见。还有上一次，他们宗教局也把学习班安排在我们教堂。开始骗我们，说只有基督教的骨干来参加。结果，他们把和尚、道士等乱七八糟的人都搞到教堂来了。这怎么要得呢？……以前我们开始建教堂的时候，他们宗教局就老是逼迫我们。现在看着我们教会发展得好了，就到我们教会来占便宜。每次这样的会议，我们同工累死累活的，要搞卫生、搞饭吃、要接待。问题是他们宗教局还要经常干涉我们教会内部事务。（刘玉丽：2006-4-5-2）

问：教堂举办这次培训班所花销的住宿费是怎么弄的？

答：宗教局就给我们5千元，叫我们包干。包括三百多份培训资料、住宿和吃饭都是这里面出。

问：这5千元够开销了吗？

答：够是够了。但是住宿是我们教堂自己的床位，吃饭是我们义工们自己动手做的，还有布置会场、打扫卫生、烧茶端水的，这些如果都算进去，就不止5千元了。

问：这次培训费好像收了有两万多吧？其他钱怎么分配？

答：总共有2.4万多元。我们教堂拿5千，其他2万元就全部要交给宗教局。他们就是“周扒皮”一样的，总要从我们教会里赚钱。（刘执事：2006-4-5-3）

后来在茶馆里与宗教局业务科梁科长的谈话中，他告诉我，那天下午Y市宗教局蔡局长作完报告后，由山口教堂“作东”在一家酒家请宗教局领导吃晚饭，开销了800多元，喝了两瓶“酒鬼酒”。蔡局长临走时，刘执事还买了两条“芙蓉王”香烟送给他。可以看出，为了承办这次法制培训班，山口教堂的开销的确不少，各种明里和暗里的花费，加起来已经大大超出了5千元。

几天之后，我在林牧师家里聊天时，请他谈谈对这次法制培训班的看法，他也表示极为愤慨：

这次培训班就是变相收钱。以前宗教管理部门通过搞年检，每个教堂都要收钱。现在国家法律取消年检了，他们就通过召开这种所谓的培训班来变相收钱。中央现在三令五申要减轻农民负担，这次每人80元的培训费实际上是加重了农民负担。因为，下面农村教会的信徒都是农民，这个钱都是这些农民信徒省吃俭用来奉献给教会的。（林牧师：2006-4-5-1）

我突然记起一次梁科长和我聊天时，说到山口教堂信徒们的“无知”：

……有的信徒很无知，把我们宗教局当作一个宗教协会，他们还说“你们拿了我们教会的钱，天天和我们教会为难”，我说，我们是政府的一个正科职能局，

哪会找你们教会拿工资？他们以为他们的奉献款，作了我们的工资。真是很可笑（笑）……（梁科长：2006-2-18-2）

殊不知，正是信徒的这种“无知”，才恰好点中了行政力量与宗教组织之间的利益关系。作为政府的一个职能部门，宗教局一般是比较边缘化的一个单位，“没什么权力，在政府里说不上话”。宗教局里的干部也都认为，与其他政府职能部门相比，“宗教局其实是个清水衙门，没什么钱”。宗教管理部门的行政管理对象就是宗教信徒，宗教活动场所，这正好可以成为“来钱”的渠道。宗教管理部门一般可以通过年检（注：从2005年3月已取消）、行政处罚、举办各种培训班、更换证书或执照等方式来从宗教活动场所“圈钱”。梁科长向我透露申请堂点登记时的收费实情：

自从侯局长上任以来，政府放松了管理，堂点的发展非常快。只说，去年（注：指05年）的一月份，光批准真耶稣的就有9个堂点（问：为什么呢？）只要是交钱就可以按照规定，批准一个堂点，我们宗教局收费标准为500元，但是实际上他们真耶稣的申请堂点愿意出2000元，甚至出1万的都有。这是乱搞的，披过8、900的，2千的批过，3千的也批过。现在我们局里没办法，经费也紧张，也需要钱。所以基本上只要拿钱来，我们就给你批堂点。我们得了实惠，他们也高兴。（梁科长：2006-2-18-2）

可以看出，宗教行政管理部门不只是对宗教活动场所进行单项管理，宗教活动场所有时也会以组织互惠方式获得一定的行政合法性资源，因此，两者之间实际上存在着一定的利益互惠结构。

在此次法制培训班期间，我在无意中听到一位信徒透露，说培训班过后山口教堂将会举行一次《圣经》学习班，届时将请J省那边的神学生和神职人员过来讲道。我马上意识到，这里面定有蹊跷。因为在此之前，刘执事与杨长老均未向我提及关于举办学习班的事情，我猜想这次学习班应该是秘密举办的，他们不想让宗教行政部门知道此事，因而对我也守口如瓶。教会的一位同工曾给我说起过，山口教堂以前也举办过类似的《圣经》学习班，但都是避开宗教行政部门的监控，他们都是跑到乡下农村秘密举行的。我觉得有点纳闷的是，既然这次学习班放在山口教堂举行，等于就在宗教局的眼皮底下，难道还能瞒天过海？

在培训班结束的那天晚上，我在刘执事家聊天。我装作不经意间地询问是否将要在山口教堂举办一次《圣经》学习班，他的回答证实了确有此事。只不过，何时举行还待定。在话题聊开以后，我提出我的疑惑：为何这次学习班会定在山口教堂举行？不担心被宗教行政部门知道吗？他道出了其中的“天机”：

“按道理，这次学习班的举办地点，应该在两会办公室所在的堂点，应该是湖区教堂。但是他们那里的条件没我们这里好，不能安排食宿。所以，把地点挪到我们这里来，可以节省很多住宿和吃饭的开支，他们宗教局收取会务费一分都

不少。你想想看，他们提出到我们这里办班，肯定是想多赚钱。我早就跟局里打了招呼，办班可以，但要允许我们教会办一个《圣经》学习班。他同意了，我们这次才能获准在这里办这次学习班。”（刘执事：2006-4-1-2）

我乘机提出，是否能获准参加这次学习班，并给出了一个他难于拒绝的理由。我说，如果我能获准参加这次学习班，将是一个促使我很好地了解真耶稣教会神学思想的机会。果然，他犹豫了一下还是答应了我的请求，只是告诫我暂时不要把把这个信息告诉任何人，因为怕宗教局知道了会阻止这次活动。于是，我推迟了原定返回上海的时间，在家等着参加这次学习班。未料，在4月5日那天晚上，我接到刘执事的电话，他沮丧地告诉我这次学习班办不成了，劝我早点回学校，不要误了学习。第二天我临行前到教堂向刘执事辞别，顺便问及此事。他没有向我作过多的解释，只是淡淡地说道，这次是由于教会内部有人到省里告密，N省通知J省那边，把前来讲道的人给拦截了，使得这次学习班被迫“流产”。

通过亲历山口教堂发生的这次“宗教法制培训班”，促使我对宗教组织与行政力量之间的复杂互动关系有了更深的思考。在这次事件中，很显然，宗教组织与行政力量之间存在一种象征性交换（symbolic exchange）关系，即宗教组织可以出让自身的某些利益（包括经济利益）来从行政力量换取宗教权威的建构和表达。但正是由于这样一种象征性交换关系，使得宗教组织的社会行动受到行政力量的约束，因而可能反而导致其宗教权威只能以非常有限地方式建构起来和表达出来。

第五节 小结

本章通过对山口教堂发生的“挂牌问题”、“年福节会风波”、“大河施洗”、“宗教法制培训班”等诸多社会现象的翔实描述，行动者各方围绕这些事件所表达的看法、立场和观点都被原原本本地呈现出来，事情的来龙去脉都很清晰，反映的问题并不深奥，主要是行政力量与山口教堂之间因着对同一事情有着不同立场、不同观点、不同合法性所导致的互动关系，正如韦伯所说的“在一个既定的社会关系中，相互指向的所有参与者并不必然赋予此关系相同的主观意义内涵，这种关系也不必然要有‘互惠’的性质。因为，参与者和其行动间有着种种不同意义的联系，就此而言，社会关系在任何一方看来都是客观上‘单向式’的”（韦伯，2004b：36）。但是我们从上述事件中，也看到了行政力量与山口教堂在某些方面也存在着利益关联的客观事实。总的来说，以真耶稣教会为背景的山口教堂所采取的诸多行动，均与其特定的神学思想相关联，也就是说是其特定的教义要求，决定了山口教堂的这些行动方式。但是，作为信仰对象的教会与作为法人组织的教会之间存在着重大差别（特洛尔奇，2004：195）。因此，山口教堂的行动方式进入到国家宗教行政管理部门的法规领域。而作为管理者的宗教行政力量，

它的行动逻辑(策略或措施)则主要由国家的宗教政策和法律规章所框定。为此,山口教堂的某些行动方式必然就会与行政力量之间发生复杂的互动关系,其间包括象征性交换关系。正是由于宗教组织与行政力量之间存在的这种象征性交换,一方面,宗教组织的宗教权威得以建构和表达,但另一方面,这种象征性交换中的“不等价”关系亦会使得宗教权威只能比较有限的方式建构起来和表达出来。

第九章 结论与反思

在本文结论的三个部分中，我首先把文章中第三章至第八章的个案内容融合到一个整体当中，讨论本文的核心理论概念；接着，我将对整个研究过程的某些方面进行反思，包括对研究者与被研究者之间关系和研究伦理的反思；最后，我将指出本研究的不足之处，并对未来研究做出一点展望。

第一节 结论

一、概念讨论：“宗教权威”

(1) “宗教权威”的概念

如果我们再仔细检视本文第三章至第八章所论述的山口教堂的发展过程以及与外部产生的诸多矛盾和纠葛，我们不难发现这些现象背后都无一例外地围绕着权威这个核心问题。

山口教堂在成立之初，采取积极方式以获取宗教行政机关的合法认可，即获取了宗教行政机关所赋予的合法性权威，这在目前中国具体语境中，对于一个宗教组织的发展是一个必要的前提和保障。

山口教堂举行的多样的宗教活动和极具特色的宗教仪式，实则是在建构和表达着一种重要的象征性权威。参加这些宗教活动和仪式的众多信众能够明显地感受到这种象征性权威的影响力，并能将这种象征性权威逐步内化，从而提高宗教组织内部的凝聚力和权威地位。

像刘执事和杨长老这样的宗教精英，他们所具有的牧者权威不仅增强了组织内部的向心力，而且也成为宗教组织与其它宗教组织和宗教管理部门互动关系中的重要筹码，这种牧者权威在某种程度上可以改变宗教组织与外部组织之间的关系。

山口教堂与湖区教堂之间在对《圣经》的不同诠释中，可以看到宗教组织在神学权威上的争夺。实际上，这种神学权威的确立，不仅可以增强组织成员对该宗教组织的认同感，而且还在客观上造成宗教信徒的流动。因此，宗教组织通过建构起强有力的神学权威从而达到宗教组织增长的目标。

可以看到，在山口教堂的发展过程中有个重要的主题，若隐若现，呼之欲出即“宗教权威”。一直是。这一主题就是接下来将要重点讨论的它不仅贯穿在山口教堂整个的故事脉络之中，而且也笼罩在本研究中所出现的很多重要理论概念之上，如牧者权威、神学权威、象征性权威、合法性权威。

那么，这里的“宗教权威”概念应作如何理解？首先，在最基本意义上，“宗教权威”就是运行在宗教生活场域中的一种权威类型，与政府权威、企业权威、学术权威等相对应，显然这是从权威运行的领域来作的一个较为宽泛的理解。

在本文中，“宗教权威”概念是基于个案经验而进行归纳得出的。本文将其“宗教权威”定义为：一个宗教组织内由神职人员表达的牧者权威、诠释《圣经》

而获得的神学权威、宗教仪式所承载的象征性权威以及相关行政力量所赋予的合法性权威所建构起来的复合结构。它们直接表达为运作教会的组织能力、对教会内部信徒所具有的凝聚能力，以及存在于其他社会组织、宗教组织乃至国家行政话语之间的互动能力。

对此概念的内涵，本文拟作如下分析和说明：

首先，这里的宗教权威并不是指实体性的组织或个体，而是指一种能力。这点同于韦伯和丹尼斯·朗等理论家的观点。正如罗素所讲的“社会科学中的权力如同物理学上的能量”（罗素，1991：4）一样，因而能量和权力都无法直接观察和测量，他们的存在、性质和力量只能从其影响中推断出来。在本研究中，我们可以从宗教仪式和宗教活动、宗教信徒的心理认同（语言表达）、山口教堂与湖区教堂和宗教管理部门之间的互动关系以及山口教堂的规模和影响力等方面来判断和衡量山口教堂的宗教权威之大小。

其次，在本研究里，宗教权威的主体是宗教群体或宗教组织，而非宗教个体，故宗教权威的建构和表达相当于一种群体或集体行动。与两个行动者之间的微观权威关系（如父母与孩子之间的权威关系、领导与下属之间的权威关系等）和某事物对整个社会领域的宏观权威关系（如中世纪天主教对世俗国家的权威关系）区分开来，这里的宗教权威主要落实在宗教组织层面，因而是一种介于微观和宏观之间的中层权威概念。采用中层权威概念，这样能使问题变得更有针对性、更精确而更有理论和方法上的意义。

再次，宗教权威并非单一构成，而是一种由牧者权威、神学权威、象征性权威及合法性权威所构成的复合结构。这些权威形式均可被组织内部成员（宗教信徒）所内化、认同为一种信仰力量，但其建构方式和表达途径往往对组织外部（其他社会组织、宗教组织和宗教管理部门）产生影响力。一个宗教组织的权威构成及其表达方式，如何能够得到其他社会组织、宗教组织以及行政管理部门的理解和认同？在个案中，我们看到，尽管山口教堂的所奉行的神学思想和所采取的组织行动并不能得到湖区教堂和宗教管理部门的认同，相反还要受到某些制约，但也不能否认山口教堂与湖区教堂和宗教管理部门之间具有较强的互动能力。山口教堂在其发展过程中与湖区教堂和宗教管理部门发生复杂的互动关系，并在客观上对湖区教堂和宗教管理部门的组织行为产生了实际影响，如湖区教堂的部分信徒的“流动”到山口教堂、宗教管理部门对山口教堂的“大河施洗”和“年福节会”予以合法性认可。因此，本文正是从这个意义上来说明一个宗教组织的宗教权威，是如何处理它与外部社会组织、其他宗教组织、以及行政管理部门之间的互动关系的。

可以看出，这里的“宗教权威”概念是一个抽象观念，它是基于本个案经验的概括和抽象。这里的“宗教权威”概念既与社会学中的权威理论相承继，也是

基于本研究个案而提炼出的一个分析概念。如果不是从概念形式上看,而是从概念的内涵所指而言,“宗教权威”这个概念可以说是一个由本土经验事实所支撑的本土化概念。并且,本文是基于建构主义¹⁸⁹的角度来理解宗教权威的¹⁹⁰,即宗教权威是可以被采取多种方式建构起来的,并能通过多种途径把这种权威表达出来(下文将有详述)。

(2)“宗教权威”的特征

从本个案的论述中,可以看到,宗教权威并非指一种静态的能力,而主要是指一种动态的过程。从宗教权威的建构过程来看,宗教权威可以包括神职人员的牧者权威、通过诠释《圣经》而获得的神学权威、宗教仪式所承载的象征性权威以及行政力量所赋予的合法性权威等多种权威形式,这些权威形式构成了山口教堂的一种“权威的制度文化”¹⁹¹。

相对于个体而言,“宗教权威”就是一种涂尔干意义上的“社会事实”。一切行为方式,不论它是固定的还是不固定的,凡是能从外部给予个人以约束,或者换一句话说,普遍存在于该社会各处并具有其固有存在的,不管其在个人身上的表现如何,都叫做社会事实(涂尔干,1995:34)。当一个信徒进入山口教堂时,进行方言祷告、听讲道、唱诗歌、参加各种聚会、团契,并有着相对于其他教会群体(比如湖区教堂)较高的认同感,这种“集体意识”¹⁹²就是一种山口教堂的权威意识在起作用,每个成员的“个人意识”都无一例外地都会笼罩在这种“集体意识”之中,这种集体意识不可避免地对每个成员的行动产生外在制约作用,正所谓“宗教不仅仅是一个观念体系,它首先是一个力量体系”(涂尔干,2000:177)。

教会组织就是运用各种资源来生产意义,培育意识,它操作着大量的能指元件,整个过程就可以看作一次仪式活动,这有点类似于列维-斯特劳斯的“修补术”¹⁹³。在这个过程中所生产出来的意义,培育而成的意识,就可以累积为一种

¹⁸⁹ 社会学建构主义受到波普尔、库恩、费耶阿本德等人阐发的“后实证主义”思想的影响,该思潮首先引发了科学哲学领域的革命,催生了科学知识社会学(SSK)这门学科,后又对社会学理论产生很大冲击。关于社会学与社会建构论的详细评论,请参(苏国勋,2005)

¹⁹⁰ 在《文化、权力与国家》一书中,杜赞奇通过对水利组织以及关帝形象的分析很好地说明了“权力的文化网络”发挥作用的过程与细节。他对河北邢台地区的水利组织的研究很能够说明文化网络是如何将国家政权与地方社会融合进一个权威体系的。水利组织体系的单位中最引人注目的是“闸”,各闸都有自己供奉的龙王庙以及自己的龙王。每年举行的“祭祀仪式使闸会组织神圣化,从而赋予了组织更大的权威,并得到公众的承认”(杜赞奇,2006:20)。这表明权威是可以一定的方式被建构起来。

¹⁹¹ “权威的制度文化”这个概念来自于华尔德,但这里含义有所不同。在华尔德那里,“人们对权威的承认可能出于积极拥护,出于习惯,出于利益上的算计,出于道德上的认同,等等。换句话说,人们的倾向是各式各样的。某种类型的权威之所以能稳定下来——无论其稳定程度如何——正是由于有这些千差万别的人群以及他们千差万别的动机所组成的社会结构。我将这类社会结构称之为权威的制度文化”(华尔德,1996:25)。

¹⁹² 涂尔干十分强调社会不同于个体的本质区别,“个人生活和集体生活的各种事实在某程度上具有质的不同”(涂尔干,1995:11),因而区分了集体意识与个人意识,“构成整体社会的特殊综合体可产生与孤立地出现于个人意识中的现象完全不同的新现象。集体意识的状态与个人意识的状态有质的不同,有其独自的表现,集体的心态并不等于个人的心态,它有其固有的规律”(涂尔干,1995:12)。

¹⁹³ 列维-斯特劳斯(2006)从野蛮人的语言中的概念入手,分析野蛮人的思维形式,论证“原始的”人的思

宗教权威。当然，为教会组织所运用的各种资源就是权威资源。宗教权威作为一种意识形态可以常驻在教会信徒的思想中，他们实际上就成了这些意识形态的制造者。

“宗教权威”的主体是宗教群体，而非宗教个体。但“宗教权威”本身却是通过大量宗教个体的具体行动所形成的，因此，宗教信徒的行动与宗教权威之间就蕴含着一个有意思的“行动-结构”问题。对于初入教会的个体而言，宗教权威显然是先在于该个体的，个体通过同伴、亲属对该权威有所认知，或者通过自己亲身的宗教实践对该权威有所体悟，然而就是这样单个的个体融入到教会群体之后，就成为再生产宗教权威不可或缺的一部分。他们既是宗教权威的接纳者，同时也是宗教权威的建构者。宗教权威对于信徒而言俨然具备了一种安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)所讲的“社会结构”性质。

吉登斯批评功能主义者把“结构”仅仅视为社会关系或社会现象的“模式化”，“他们经常幼稚地借助可视图像来理解结构，认为结构类似于某种有机体的骨骼系统或曰形态，或是某个建筑物的构架。主体和社会客体对象的二元论与这种观念有着密切的联系：这里的‘结构’体现人为的行动的‘外在之物’，对不依赖其他力量而构成的主体的自由创造产生的某种制约。”(吉登斯，1998：78) 吉登斯致力于构建一种“二重性”的“结构化”理论，突出点即在于强调“社会系统的结构性特征兼具使动性(enabling)和制约性(constraining)”。前者指“行动者使结构生成”，即宗教权威经由信徒群体的共同行动而建构起来，这是宗教权威的建构层面；后者指“结构又制约着行动者”，即信徒群体在宗教权威的制约下开展社会行动，这是宗教权威的表达层面。

因此，我希望不要太过分专注于“宗教权威”这一概念本身，而是要把重点放在“宗教权威”的建构方式、表达途径以及这一过程所反映出来的各种关系、利益和结构。而这些正是本文的主体部分(第五章至第八章)所详细论述的内容。下面将提出“宗教权威的建构和表达”这一核心概念工具来讨论个案材料。

二、解释个案：“宗教权威的建构与表达”

如果对前面六章(第三章至第八章)的内容作一个通盘概览，我们应该会从山口教堂所发生的故事那里得到一个整体的印象：山口教堂获得了较快的增长但

维也像现代人的思维一样，是一个自身完善的、有结构的智力操作系统。在理论和实践的平面上，他把这种思维称作“野性的思维”，在技术的平面上称之为“具体性的科学”。他认为，抽象思维并非为文明人所专有，从野蛮人的语言中就可看出他们也同样具有抽象思维的能力。他还发现野蛮人除了使用专名外，还使用许多一般性的词语，比如：鸟类、杂草类等等。这种一般性的词语实际上就是一种抽象概念。这也证明了野蛮人的抽象思维能力。野蛮人和现代人并无智力强弱之分。从人类学家的考察资料中可以看到，野蛮人使用的概念非常丰富，他们的各类知识比人们想象的要丰富、准确得多，而且他们还具有十分强烈的求知欲望。野蛮人不但具有精细的辨别力，而且还以他们独特的方式对事物进行分类、编目、组合，目的是将秩序引入世界。野性的思维就是以这种对于秩序的要求为基础的，而这种对于秩序的要求正是一切思维活动的基础。在这一章中，作者还阐述了自己对“新石器时代的矛盾”的独到见解，剖析了野性思维的操作程序及其结构。他形象地把野性的思维，即巫术思想、神话思想等，比作一种理智上的“修补术”，而与工程师所做的工作相区别。“修补术”这个术语在人类学中得到了广泛地采用，用来论述来自各种各样的在文化上可获得的象征之象征结构的创造(菲奥纳·鲍伊，2004：90)。

又与其他基督教堂和行政力量之间发生一些矛盾与纠葛。也就是说,山口教堂在近十年来信徒人数大为增加,影响力日渐扩大,但伴随这这个发展的同时,它们也与湖区教堂和宗教管理部门之间产生了复杂的互动关系(包括矛盾与纠葛),这是本个案的特殊之处。

韦伯曾提到了明确概念工具在社会学研究中的重要性,“就像所有追求通则的科学一样,社会学概念的抽象特质和具体的历史现实相比较下,必然是相对地缺乏实质内容,并以此作为其成立的条件。而它的长处则是得以提供更为明确的概念工具,这种明确性的提高,有赖于社会学的概念建构尽可能地追求最适程度的意义妥当性。”(韦伯,2004b:26)使用一个高度浓缩的抽象理论概念,来形象地把握丰富的社会现象,这是一些经典的社会学研究所惯常采用的研究路数。例如,杜赞奇(2006)用“权力的文化网络”这个概念来描述20世纪之交在华北农村中权力运行所需要的传统文化网络,包括宗教信仰、相互关系、亲戚纽带以及参加组织的众人所承认并受其约束的是非标准等象征与规范;华尔德(1996)用“新传统主义”来概括计划经济条件下社会主义的工厂的组织结构特征,包括“制度性依附”和“权威的制度文化”两个方面;斯科特(2006)采用“弱者的武器”这个颇为形象的概念来指称马来西亚农民反抗的日常形式,包括偷懒,装糊涂,开小差,假装顺从,偷盗,装傻卖呆,诽谤,纵火,怠工等阶级斗争形式,从而补充了以往农民革命研究中只关注有组织的、正式的、公开的抗议运动的视角之不足。因此,我也将尝试朝这个方面做出一些努力,即打算采用“宗教权威的建构与表达”这一理论概念来概括山口教堂的这种发展过程。

如何理解“宗教权威的建构与表达”这一概念,有必要先回到具体的经验事实当中,在明白具体的过程之后,方能切实把握和深刻体会。我们可以简略回顾一下山口教堂的成立及发展过程。

山口教堂在合并成立之前是三个未取得合法性地位的安息派家庭聚会点,那么,山口教堂由这三个聚会点合并成立之初,就积极地谋求取得政府宗教管理部门的认可和登记,即获取行政合法性(见第六章)。在政府登记为合法的宗教活动场所,就可以公开地开展各项宗教仪式和宗教聚会活动,宗教权威的构建才成为可能。因此,在中国目前的政策环境和社会情境下,利用行政权威资源是宗教组织构建自身权威的一个首要前提,也是一种必要保障。山口教堂的宗教仪式和宗教活动无疑是很重要的象征权威(见第五章),建构了广大信徒对教会组织的高度认同,增加了信徒对本教会的信心,并加强了教会组织在当地信徒中影响力。因为,仪式与象征既可以表达权威,又可以创造和再造权威(Abner Cohn, 1974),因而,宗教仪式和宗教活动是一个宗教组织建构宗教权威的最重要方式。我们在山口教堂与湖区教堂的矛盾中(见第七章),还能看到通过对《圣经》的解释而获得的《圣经》权威对于建构宗教权威具有何等的重要作用。当然,我们也不能

忽略了以刘执事与杨长老为代表的宗教精英,在山口教堂的发展过程中所发挥的重要作用,尽管他们之间出现了一些神学上的分歧,但不影响他们在齐心合并成立山口教堂、积极开展福音事业、组织各项教牧事工、举办多样宗教活动以及与行政力量之间的博弈等事业上所取得的成绩。这点提示我们,牧者权威对于宗教组织的宗教权威之建构起着关键性的作用。

我们暂时可以归纳一个结论,山口教堂建构宗教权威的主要方式包括:争取由行政管理机关所赋予的合法性权威、宗教仪式和宗教活动所产生的象征性权威、经由对《圣经》诠释而成的神学权威以及宗教精英为主要代表的牧者权威。并且,我们可以看出,宗教权威的建构即包括教会内部对信徒的权威建构(信徒对权威的认同),也必须争得外在的行政科层制度所赋予的权威(国家对权威的认同),我们可称之为“宗教权威的双重建构”。这个概念十分重要,可以帮助我们理解作为“灵性团体”的宗教组织内部的基本结构特征,也能把握住作为“社会团体”的宗教组织与外部社会之间的关系特征。

本文分别在第七章和第八章详细介绍了山口教堂与湖区教堂和宗教行政部门与之间,围绕《圣经》诠释、“偷羊”与“抢羊”、争夺教会组织的领导权、“挂牌问题”、“年福节会风波”、“大河施洗”、“宗教法制培训班”等诸多社会现象而产生的复杂互动关系。如果我们从山口教堂出发来思考这些问题,为何要在《圣经》解释上全面反击湖区教堂、认为自己才是“真道”?为何要本着“更正谬误遗传、收割末后庄家”的神圣使命向湖区教堂的信徒传扬真耶稣教会福音以致发生“偷羊”与“抢羊”的现象?为何要努力在基督教两会中占据重要领导地位?为何一定要挂牌?为何要坚持大河施洗?为何要违反程序召开年福节会?又为何要通过宗教法制培训班来与宗教管理部门进行利益交换?很显然,山口教堂所采取的诸多行动均与其特定的神学思想相关联,也就是说其特定的教义要求决定了山口教堂的这些行动方式。若从本文的理论讨论出发,这些现象的背后,其实隐含有一个重要理论问题,即宗教权威的表达问题。也就是说,山口教堂的《圣经》诠释、“偷羊”与“抢羊”、争夺基督教两会的领导权、“挂牌问题”、“年福节会风波”、“大河施洗”、“宗教法制培训班”等都可视作其宗教权威的表达途径。

所谓“宗教权威的表达”是指,一个宗教组织基于宗教信仰而体现出来的社会行动。这里的社会行动完全接受韦伯的立场,即基于宗教信仰而产生的“社会行动”必须具备两大要件:①行动个体对其行为赋予主观的意义;②行动者的行动指向他人,因而与他人的行为(这种行为可以是过去的、现在的或未来预期的)发生意义关联(韦伯,1997:78)。这点表明,“宗教权威的表达”主要指向宗教组织或群体外部,而非指向组织或群体内部信徒。很明显,在个案中,正是由于一系列“宗教信仰而体现出来的社会行动”对外部宗教行政力量所具有的“意义关联”,才会导致山口教堂与其他基督教堂和宗教行政力量之间的复杂互动关系。

但正是这种宗教权威的表达具有一定的“外部效应”¹⁹⁴，即有些行动会与主流宗教团体的神学思想、现行宗教政策法规产生互动间的矛盾关系，因而可能使得宗教权威的表达受到一定的限制和阻力，宗教权威的表达不太充分。

这里还带出了一个深层次的、更普遍性的问题，行政权威与宗教权威之间如何互动的问题。一般认为，教会的职能与目的是仪式性的、布道性的、教导性的与圣事性的。与国家的注重政治秩序的职能及目的的迥异，后者的主旨是在社会安定，法治正义与公共福利之保护（托马斯·奥登，1997：191）。故而，在教会与国家之间，存在一个认同差异¹⁹⁵。宗教精英对于自我身份的认同，无论是表述上还是行为上，总的来说都是指向宗教权威，而不是行政权威。在教会中，宗教精英总是代表着广大信徒的认同立场，并主导着信徒的认同立场，他们的目标在于维护自己的信仰原则，保持自己特别的权威地位，而不是单纯指向国家秩序原则。归结到一句话，山口教堂与宗教管理部门之间的诸多互动关系，实质上关系到宗教权威与行政权威之间的认同关系。山口教堂的信徒都是站在认同和表达宗教权威的立场上，因而与行政权威认同上发生不可避免的互动关系。但行政权威与宗教权威之间的互动关系并不意味着两者之间必定对立，而是一个双向互动关系，双方完全可以在互动中“走向共生”（胡守钧，2002）。

综上所述，本文提出了“宗教权威的建构与表达”这一概念来概括并解释山口教堂的个案情况，具体来说可以用一句话来总结：

山口教堂的发展过程即是宗教权威的建构和表达过程。山口教堂实现成功增长的原因在于宗教权威有效建构的结果，而山口教堂与湖区教堂和宗教管理部门之间发生的复杂互动关系（矛盾与纠葛）就是宗教权威表达不通畅的表现。

本文用“宗教权威的建构和表达”来描述和解释个案情况，是否就会被人诟病为这样的解释：就像传说中的农夫一样，先是用枪在篱笆上打一些洞，然后在这些洞周围画靶心。换言之，本研究所展现的经验事实——就相当于这些洞——是否就是被生硬地套入宗教权威的建构和表达——就是靶心——这样的理论解释呢？这在深层次上就是布迪厄的“实践理论”中所提出的实践逻辑与理论逻辑的关系问题¹⁹⁶。这的确是社会科学研究中都会遭遇到的认识论难题，我试图就此作

¹⁹⁴“外部效应”在这里是借用经济学里概念，但意义不完全一样。在经济学中，外部性又称外部效应，指某种经济活动给与这项活动无关的主体带来的影响。这就是说，这些活动会产生一些不由生产者或消费者承担的成本（称为负外部性），或不由生产者或消费者获得的利益（称为正外部性）（萨缪尔森、诺德豪斯，2004：129）。

¹⁹⁵关于“认同差异”这点是得益于张静的启发。她在乡村精英研究中提出了很值得思考的问题：乡村精英的自我身份的认同是指向国家体制，还是乡村的共同体；他们视自己、或者他人视他们为管治官员还是公务员；他们的行为原则是公开表述的、一致统一的，还是暗中的、任意多变的；他们的行为目标在于建构国家统一的秩序原则，还是保持自己特别的权力范围和权威地位；他们的行动在于建构社会成员的国家认同，还是共同体认同。她的研究表明了，乡村精英在国家与村民之间充当了双重角色，因而既得不到官僚群体的认同，也没有被村民群体认同为自己的一部分。乡村精英的这种双重作用，并未使得他们的活动达到公共整合的层次，也未有效地参与国家政权建设过程（参张静，2006：59-93）。

¹⁹⁶布迪厄（2003）在《实践感》中表达了实践的内在逻辑与学院知识的逻辑（理论逻辑）之间存在着一种裂缝（前者在时间上被嵌入，在空间上被定位，它是即兴的、模糊的、自我无意识的，等等；后者脱离行

些辩解和澄清：

首先，宗教权威这个概念是一个基于经验事实的抽象概念，是一个学术概念。尽管在我的调查当中，无论是文献资料还是访谈记录，几乎都没有出现“宗教权威”这个词语¹⁹⁷，但没有出现这个词语，并不等于不存在学术脉络中的概念。我们有必要作这样的区分，理论概念必定要来源于经验事实，但并不等于说经验事实必须完全对应于理论概念。正像吉尔茨指出的，“研究对象是一回事，对它的研究是另一回事。很明显，物理世界不等于物理学学科本身”（吉尔茨，1999：17）。我们应该这样来看，本文从个案研究的各部分事实出发来抽象出宗教权威这个概念，事实上同时又在用宗教权威来解释个案中的各部分事实，因此本文的这种解释进路实际上等同于伽达默尔所说的“解释学循环”（hermeneutic cycle）¹⁹⁸（伽达默尔，1992）。

另一方面，根据我对所谓学术研究的理解，我认为不外乎有两种情况，简单来说就是，一是“把简单问题复杂化”，二是“把复杂问题简单化”，这也是通常学术研究的两种进路。经典社会学家一般都是把“复杂问题简单化”，能从纷繁复杂、异质多元的社会现象中抽丝剥茧、去伪存真，善于抓住现象的本质，做到把平常老百姓认为理不清头绪的现象梳理得很有逻辑性，并且很简洁、明了。典型的如韦伯所提的“新教伦理与资本主义精神之间的选择性亲和”，涂尔干对自杀现象的四种类型归纳及原因分析。当代社会学研究似乎更多的是“把简单问题复杂化”，这里当然不能把那些食洋不化、故弄玄虚、甚至是无病呻吟的伪劣研究包括进来，真正的把简单问题复杂化是需要极为敏锐的眼力和独到的思考力的，也就是要具备有“社会学想象力”¹⁹⁹（米尔斯，2005）才能做到“把简单问题复杂化”。而就本文个案的讨论情况来看，“宗教权威的建构与表达”这个概念确实可以捕捉到山口教堂在发展过程中的主要轨迹，并可以把其发展过程中所发

动，从作为行动的区隔性特性中摆脱行动，以此消除内在的含糊不清和模棱两可）。他认为对于理论姿态自身、其可能性的种种社会条件以及它作为实践活动如何影响调查研究这些问题，我们如果有意识地努力理论化，并对它们加以反思性溯源和分析，这种裂缝就可以得到弥补。布迪厄对实践逻辑和理论逻辑之间裂缝的弥补并不让人满意。在田野工作的实践中观察到了实践逻辑，如何通过语言的形式诉诸书面而又符合理论逻辑，这还是一个需要继续探讨的问题。但无论如何，布迪厄的实践逻辑赋予我们的新型思维方式可以指导我们进行科学的田野实践，这一巨大贡献是显而易见的。

¹⁹⁷ 我在调查接近尾声之时，特意以“宗教权威”为话题向刘执事和几个信徒询问了几个问题，如“你觉得山口教堂的宗教权威大吗？”、“你认为教会要有权威，必须要具备什么条件？”，但他们的回答基本是从神学论证的角度来阐述的，并有个信徒还反问我“你说什么是宗教权威？”。

¹⁹⁸ 所谓“解释学循环”是指解释中循环论证的不可避免性。诠释学认为，对文本整体的理解有赖于对部分的理解，而对部分的理解又有赖于对整体的理解，在部分与整体的不断循环中最终达到了二者的和谐统一，标志着解释过程的结束。

¹⁹⁹ 在米尔斯看来，“社会学的想像力，是一种心智品质，它似乎能戏剧性地让我们理解我们周围的现实与更宏观的社会现实间的联系”（米尔斯，2005：14）。“社会学的想像力是一种视角转换的能力，从自己的视角切换到他人的视角，从政治学转移到心理学，从对一个简单家庭的考察转到对世界上各个国家的预算进行综合评估，从神学院切换到军事机构，从思考石油工业转换到研究当代诗歌。它是这样一种能力，涵盖从最个人化、最间接的社会变迁到人类自我最个人化的方面，并观察二者间的联系。在应用社会学想像力的背后，总是有这样的冲动：探究个人在社会中，在他存在并具有自身特质的一定时代，他的社会与历史意义何在”（米尔斯，2005：5-6）。

生的矛盾和纠葛等现象很好地容纳到“宗教权威的建构与表达”这个解释框架下中来。我想,本文用“宗教权威的建构与表达”这一概念来概括复杂的个案情况,这可以看作是“把复杂问题简单化”一种努力。

我希望能用“宗教权威的建构与表达”这个概念来完全包容全部个案事实。我认为,“宗教权威的建构与表达”这一概念弥补了西方宗教社会学理论(如宗教市场论)对中国宗教经验的解释不足,它不仅着重了作为行动者的宗教组织的具体行动逻辑,而且还把宗教组织置于更为广阔社会背景中进行考察,将宗教政策、行政权威与外部竞争等各种因素和力量结合起来。因此,“宗教权威的建构与表达”不失为一个有力的观察中国现代社会中宗教发展本身以及宗教与国家、社会互动等诸多现象的分析性工具,只不过本文所提出的一些带推理性的结论还有待进一步的验证和补充,概念也还须精致化。

第二节 几点反思

当我第一次阅读怀特的《街角社会》这本社会学经典名著时,他在该书背后所附的长达107页、关于本书成书过程的详细论述引起了我的极大兴趣。一口气读下来,我不禁为怀特平实而又不乏深刻的文字、优美且诙谐的文风拍案叫好,更是敬佩他在社会科学研究中表现出来的坦诚和率真。其中一段话尤让我刻骨铭心,实在值得摘录下来与大家分享:

我如实写出了自己的所作所为,不仅是为了净化我的灵魂,而且更重要的是为了帮助今后的实地工作者懂得:尽管可能干一些蠢事,犯一些严重的错误,但仍然可能完成一项有价值的研究(怀特,1994:453)。

怀特的这段话时常回旋在我的脑海里,令我激动不已,它始终给予我这项研究以不小的鼓励。如今,论文接近收笔,再次回想起他的这段话时却令我感到有些不安。我开始不断反问自己:我如实写出了自己的所作所为吗?我的研究能带给今后的宗教研究者有益的经验吗?我突然有些心虚起来。不过,这倒促使我认识到,在进行一项社会科学研究之前、研究过程中以及研究完成之后对整个研究过程进行认识论和方法论上的推敲和反思不但非常重要,而且十分必要。尽管西方社会科学界对于认识论和方法论方面的讨论相当普遍,非常丰富,但是对于中国的社会科学界来说,认识论和方法论的锤炼并未成为学者的自觉意识,研究方法在研究中不时被轻描淡写、一笔带过,就是面前拼凑一些有关方法的词语和术语,把研究方法变成了整个论文的一个点缀或装饰而已。我一直赞成这样一个观点,即把研究方法的反思贯彻到全部研究过程中去,同整个研究主题融为一体,这不仅能使研究者对认识论和方法论有个清醒认识 and 提升,而且也能让读者知道你是怎么开展研究、获取所需资料的具体过程以及你在遇到研究困境时所采取的应对方案,有了这样融合的研究才能称得上是一个完整的学术研究。在前面的论

述中,可以看到我在这方面的尝试性努力,但限于论文的写作方式与篇章架构,显然还做得很不够,因此在论文的最后作这样一个弥补性的工作看来是十分必要的。

一、研究者与被研究者之间关系的反思

从研究方式来讲,本研究为个案研究,无疑也属于一种质的研究。而质的研究认为对研究关系进行反省至关重要,这是因为研究不是在一个“客观的”真空环境中进行的。研究者在从事一项研究的时候必然与研究对象之间存在一定的关系,而这些关系对研究的进程和结果都有着十分重要的意义(陈向明,2000:133)。因此,在本研究中,实在很有必要把自己的活动当作一个重要内容来看待,因为我的身份、我的语词、我的活动时刻贯穿在资料收集和理论解释的过程当中。

布迪厄(1998)的实践理论也认为,研究者与被研究对象之间始终在一种博弈关系中争夺获取知识的支配权。研究者自己的一言一行实际上也都在别人的观察之下;在另一种意义上,研究者也成为了他人的研究和调查对象。诺曼·K·邓金同样也曾极其敏锐地指出,在社会科学调查中,研究者与被研究者之间存在着互相支配、相互影响的权力关系²⁰⁰。为了赢得被访者的信任,获取真实的调查资料,我采取了以“慕道友”和“了解者”双重身份的方式进入田野。

尽管这样,由于山口教堂具有较特殊的宗派背景,再加上其与基督教其他派别之间的相互攻击及与宗教管理部门之间的深层矛盾,信徒们普遍抱怨他们受到外部压制和误解颇深,以至于我在调查过程中有时会感到一些受访信徒的异常警觉和不信任,甚至曾遭遇过信徒不太友善的待遇。他们认为我的研究会妨碍他们正常的宗教信仰,或者认为我对他们教会的深入了解会不利于教会的发展。这使我认识到,一个研究者在进入田野初期阶段,由于对其研究对象的积极参与,再加上中国人际交往中的“面子”或“人情”因素,或许能获得被访者的较高认同和积极配合,不过,一旦研究者开始尝试去积极收集更全面和更深入的数据时,不仅先前他建立的信用会很快的破产,这甚至会使他在早先参与时表现热诚的背后动机,也重新受到了怀疑。

我在开始进入田野的头一个月,一直在努力与信徒们建立平等对话的基础,希望能打消他们对我的顾虑和猜忌,尽可能赢得他们的充分信任与支持。在整个调查过程中,大部分信徒基本能配合我的调查,都能接受我的访谈要求。但仍有一小部分信徒,包括一些骨干成员,自始至终都未能向我敞开心扉。由于调查过程中涉及大量的访谈,而访谈内容又触及很多受访者敏感的神经,所以,我感觉整个调查都是在相当谨慎的氛围中进行,此次调查研究使得我有一种犹如作“卧

²⁰⁰诺曼·K·邓金指出:研究过程的每个方面都存在微观的权力关系。只要研究者进入情境,开始观察,权力就会产生。被研究的世界里存在权力,因为被研究的世界是一种权威关系构建和组织起来的,此外,还可以从研究者所使用的研究模式、观察方法和实验、半实验的研究计划等角度来理解研究过程中的权力。科学可以作为“一种实施的权力”进入研究场景(过程),也就是说,研究者可以将科学的权力与威望带入研究过程。(诺曼·K·邓金,2004:54)

底”的紧张感觉，过程相当刺激，但颇感劳累。

并且，我们还要认识到，社会科学研究者的突然“在场”和意外“闯入”，将会对被研究对象的心理产生潜在的“霍桑效应”（Hawthorne effect）²⁰¹。实际上会导致其常生活方式和行动结构产生难以预计的变化，最终可能反而会造成真实现象的“蒙蔽”。譬如，有些信徒当他们知道我的身份和来意后，便在访谈中向我会夸大其辞地描述政府管理部门对教会的管制等问题，其明显的意图就是希望通过我的研究向上国家有关部门反映这些情况来改善他们境遇。这促使我逐渐意识到，我在调查中所获得的材料是我和受访者之间互动的结果，是我们共同制造出来的。或许，在某些情况下，如果我不是作为研究者，或许我得到的就不是同样的资料了。这里就有个问题，作为研究者与被研究者之间，由于各自已经被所处的社会所结构化或者被赋予不同的身份时，两者之间的交流是否就是客观事实的真实再现？这是可以存疑的。这促使我在选取调查材料时会有意识地根据对话情境进行甄别，并与其他人的论述加以对照，尽量把那些带有“制造”痕迹的资料排除在外，以保证本文叙述的可信和立论基础的可靠。

二、研究者伦理的反思

我们在社会科学研究中应始终保持这样一种态度：社会科学的研究过程也是一种人与人之间的交往过程，因此也应该遵守人际交往的一般伦理准则。著名社会学家艾伦·巴比告诉我们，研究最基本的一个伦理准则应该是无伤害原则（艾伦·巴比，2002：26），即对研究对象不造成任何伤害，无论是身体上的还是情感上的。社会学研究只是一方面，不是唯一目的，因此我们要保持人与人之间最基本的信任关系。另一基本的伦理规则是：参与者必须出于自愿（艾伦·巴比，2002：27）。

在我的调查过程中，我不时会感觉到研究身份尴尬，随着研究的进行，我心理的负担愈发沉重。尽管我向他们一再解释过我只是“慕道友”，只是一个对基督教很感兴趣、并想把基督教的一些真实生活通过论文反映出来的“了解者”。但是，还是无法不让相当一部分信徒把我当作是他们的“弟兄”，我实在无法拒绝他们，一方面的确是为了方便论文资料的获取，另一方面也实在是不想伤害他们。不止一次，当我和某个信徒访谈完了，他就会问我何时打算受洗。我只能含糊地应对，既不能肯定回答，也不好断然拒绝，只能这样含糊其辞：“我还是先多参加聚会，多向你们学习。反正一切都在神的掌握之中”。记得有一次，我在一位信徒家里作了一次很长的访谈后，她也问我这个问题，我只好回答说，我现在还是学生，暂时不会选择信仰。我看得出，她很失望。结果，第二天我到教堂

²⁰¹ “霍桑效应”（Hawthorne effect）的发现来自1924年哈佛大学心理专家梅奥为首的研究小组在美国西屋（威斯汀豪斯）电气公司的霍桑工厂所进行的一次失败的管理研究。“霍桑实验”使人们意识到了人不仅仅受到外在因素的刺激，更有自身主观上的激励，从而诞生了管理行为理论。“霍桑实验”还提出了所有社会科学都共同面对的问题，即当被试者知道了别人正在研究他们时，他们改变自己的行为。在社会科学中，这一现象被称为“霍桑效应”。

里，见到她时，她很明显地没有了昨天的热情。也许在她眼里，我只是一个不折不扣的“投机分子”，只是利用他们来写作论文，并非真的是想追求“真道”的。我常常走入这样一种两难境地：为了保证科学研究的客观性而担心失去真实的自我，为保全可贵的自我真实，又害怕会以牺牲科学研究的客观性为代价。

2007年3月全部调查结束，我离开了山口教堂回到上海开始撰写博士论文，我最终还是没有成为他们期待中的信徒。回到上海后，我还会通过电话向他们咨询一些问题或向他们问好。每次他们都会问我是否已经信了耶稣，还热情地向我介绍在上海的真耶稣教会。放下电话，我心情久久不能平静。回想起当初我以“慕道友”身份进入他们当中，这是迫不得已的做法，目的只是为了比较顺利地获得他们的信任，有利于调查资料的获取。但现在，我达到我的目的之后，我突然发现我也许伤害了他们的情感：他们配合我完成调查，就是想我能早日信仰真耶稣，而我却未能遂其愿。有时转念一想，我信与不信也是我的信仰自由权利呀！你们让我背上心里负担，不也是对我的伤害吗？如何解释？但我又似乎解释不清楚。我想这是在中国特定的社会情境中从事基督教现象的调查时，很多研究者都会碰到的难题。我们如何化解这个难题？期待学术界对此能有更多的讨论和反思。

我还想在此谈谈关于在社会调查中隐瞒调查目的的研究伦理问题。我第一次听说到山口教堂时，就对其特殊的宗派背景、发展过程中的矛盾与纠葛现象十分感兴趣，觉得里面大有文章可做。自从确定以山口教堂为田野调查地点之后，山口教堂发生的矛盾和纠葛现象自然就被作为我的主要调查内容。这些矛盾与冲纠葛现象大多为已经发生的历史事件，几乎没有留下任何可供查询的文献资料，惟有经由与当事人进行深入访谈的途径方能获得这些事件的真相。

但是，这些现象的敏感性和私密性是显而易见的，受访者的顾虑和警惕必定会不那么轻易和我交谈这些问题，这给我的调查带来了很大的难度。正是由于我预见到这一点，我从调查开始就刻意隐藏了我的真实调查目的。我一般会对受访者如此解释我的调查目的和研究内容：“了解教会的组织结构、宗教活动情况、信徒信仰经历，然后写一篇关于山口教堂的论文”。当然这只是我这次调查的一部分目的，而不是全部目的，并且也掩盖了真实的研究内容。后面的调查，证实了我的担心不是没有道理的。在很多次和信徒的访谈中，我利用机会向他们询问了一些超出“调查目的”之外的内容，某些信徒会马上警觉起来：“你不是就想了解我们教会的宗教生活吗？问这些干吗？”。我想，如果我向他们完全透露真实调查目的和研究内容，恐怕连我调查的权利都会失去。所以，在作社会调查时，适当地隐瞒某些调查目的，这有利于调查的顺利进行，有助于获得真实的信息。这种做法实际上是对被研究者的欺骗，有悖于“知情同意”、“自愿参与”的伦理规范，这就引出了一个严肃的研究伦理问题：向你的受访者隐瞒调查目的合乎伦理吗？这恐怕见仁见智，但的确表明在科学关怀与伦理关怀之间存在着两难困

境。

我的看法是，我们要把一般的伦理原则与特定的社会情境和研究问题联系起来。对处在较特定的中国社会情境中的宗教现象之研究，如果我们采取适当隐瞒或不明确告知调查目的的方式以获取受访者的信息，必须完全用于纯学术研究之目的，而毋作他途，并能做到绝对保护被访人隐私和人生安全，则这种非伦理的行为就具备了一定的合理性和必然性，使这些行为的非伦理因素大为减少，具备了合理的因素。

写下这几点思考，其实有些问题我也没有思考清楚，只是把研究中遇到的困难提出来，如能给后来的研究者提供一点启发，或能激起学术界的进一步思考，则会令我倍感欣慰。艾伦·巴比这句很棒的话很值得大家共勉：“一般来说，科学因开诚布公而进步，因自我保护和欺骗而受阻。只要你们把在研究时经历过的所有困难和问题和盘托出，你们就可以对自己的同行——甚至对整个科学探索都有所贡献。”（艾伦·巴比，2002：376）

第三节 结语：不足与展望

本研究从权威理论的视角，在宗教权威概念的统领之下，提出了象征性权威、牧者权威、《圣经》权威、合法性权威等概念来整合经验材料，并尝试着提出了“宗教权威的建构与表达”这一概念来概括山口教堂在近十年来的发展历程，最后对宗教权威作了一些理论上的探讨。因此，本研究的目的，旨在试图对于一个以真耶稣教会为背景的基督教堂的发展过程，提出一个较为整体性的思考框架，并通过此个案的探讨来提出一些比较具有启发性的思考方向。

在有限的经验材料与理论资源之下，本文尝试就当代中国宗教发展中的宗教权威问题加以了讨论。当然，不可否认，这种讨论是初步的和尝试性的。例如，限于本研究经验材料的局限，本文在处理宗教组织内部的宗教权威结构、权威关系以及权威运作等方面，虽略有提及，但基本上还相当欠缺。

其次，本文在很多术语的界定与系统性完整的程度上（如牧者权威、象征性权威、《圣经》权威、合法性权威、宗教权威等），都还有待商榷与欠完备之处，相关问题还有待未来更多的讨论，才能使理论的深度、概念的精确度与实证资料的支持度等都能再有所提升。

最后须指出的是，当本文杀青之际，我感到遗憾的一点是，由于个人时间关系再加上其他客观因素，我这次未能亲自到J省真耶稣教会做实地调查。因为山口教堂当初的合并建立以及后来的发展应该说是与J省真耶稣教会有莫大的关联，甚至包括论文中所论述的“按立风波”及“串联问题”都直接与J省真耶稣教会相联系，因此如果能够亲自到J省找一些当事人了解些情况当是最好不过的事情，一来可以对某些事件补充些佐证资料，也可以把山口教堂的故事放到更为

广阔的社会联系当中，或许更能有助于理解个案。二来可以增加对真耶稣教会的相关背景资料方面的完整性。其实，有关真耶稣教会的历史完全可以作一个很好的博士论文，这个遗憾只有等待以后弥补了。

总之，本研究所做的应该还相当有限，从个案角度来说，本研究是较深入地讨论了问题，但如放在一个更为宏观的背景言之，本研究就只能说提出了一个很好的问题，开启了这样一个基础，或许可以因此激发起一些研究者对于当代社会中宗教权威问题的关注，进而开始就宗教权威本身的建构与表达以及宗教权威与行政权威、社会文化之间关系等相关主题来从事更为系统性和全面性的考察，这将有助于我们对于中国现代社会转型和变迁中的宗教现象产生更深刻的认识。

参考文献

一、中文部分

(一)、专著

- 【1】涂尔干, 1995, 《社会学方法的准则》, 商务印书馆出版。
- 【2】涂尔干, 2000, 《社会分工论》, 渠东译, 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- 【3】涂尔干, 1999, 《宗教生活的基本形式》, 上海人民出版社。
- 【4】马克斯·韦伯, 1997, 《经济与社会》(上、下), 林荣远译, 商务印书馆。
- 【5】马克斯·韦伯, 2004a, 《中国的宗教·宗教与世界》, 广西师范大学出版社。
- 【6】马克斯·韦伯, 2004b, 《社会学基本概念》, 广西师范大学出版社。
- 【7】马克斯·韦伯, 2004c, 《支配社会学》, 广西师范大学出版社。
- 【8】马克斯·韦伯, 2005a, 《宗教社会学》, 广西师范大学出版社。
- 【9】马克斯·韦伯, 2005b, 《学术与政治》, 三联书店。
- 【10】西美尔, 1998, 《现代人与宗教》, 香港: 汉语基督教文化研究所。
- 【11】西美尔, 2003, 《现代人与宗教》, 中国人民大学出版社。
- 【12】彼特·贝格尔, 1991, 《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》, 上海人民出版社。
- 【13】彼特·贝格尔, 2003, 《天使的传言: 现代社会与超自然再发现》, 中国人民大学出版社。
- 【14】托马斯·卢克曼, 2003, 《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》, 中国人民大学出版社。
- 【15】托马斯·卢曼, 2003, 《宗教教义与社会演化》, 中国人民大学出版社。
- 【16】斯达克、芬克, 杨凤岗译, 2004, 《信仰的法则——解释宗教之人的方面》, 中国人民大学出版社。
- 【17】托马斯·F·奥戴等, 1990, 《宗教社会学》, 中国社会科学出版社。
- 【18】罗纳德 L. 约翰斯通, 1991, 《社会中的宗教——一种宗教社会学》, 四川人民出版社。
- 【19】J. G. 弗雷泽, 1987, 《金枝》, 中国民间文艺出版社。
- 【20】特洛尔奇, 2004, 《基督教理论与现代》, 华夏出版社。
- 【21】威廉·詹姆士, 2005, 《宗教经验之种种——人性之研究》, 华夏出版社。
- 【22】恩斯特·卡西尔, 2004, 《人论》, 上海译文出版社。
- 【23】皮埃尔·布迪厄, 1997, 《文化资本与社会炼金术》, 上海人民出版社。
- 【24】皮埃尔·布迪厄、华康德, 1998, 《实践与反思——反思社会学导引》, 中央编译局出版社。

- 【25】皮埃尔·布迪厄，2003，《实践感》，译林出版社。
- 【26】皮埃尔·布迪厄，2005，《言语意味着什么——语言交换的经济》，商务印书馆。
- 【27】E·希尔斯，1991，《论传统》，上海人民出版社。
- 【28】米歇尔·福柯，1999，《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，北京：三联书店。
- 【29】包尔丹，陶飞亚等译，2005，《宗教的七种理论》，上海古籍出版社。
- 【30】诺曼·K·邓金，2004，《解释性交往行动主义——个人经历的叙事、倾听与理解》，重庆大学出版社。
- 【31】涂尔干，2000，《迪尔凯姆论宗教》，华夏出版社。
- 【32】克利福德·格尔兹，1999a，《文化的解释》，上海人民出版社。
- 【33】克利福德·格尔兹，1999b，《尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家》，上海人民出版社。
- 【34】克利福德·格尔兹，2000，《地方性知识——阐释人类学论文集》，中央编译出版社。
- 【35】戴维·波普诺，1999，《社会学》（第十版），中国人民大学出版社。
- 【36】施路赫特，2004，《理性化与官僚化》，广西师范大学出版社版。
- 【37】列维·斯特劳斯，2006，《野性的思维》，中国人民大学出版社。
- 【38】菲奥纳·鲍伊，2004，《宗教人类学导论》，金泽、何其敏译，中国人民大学出版社。
- 【39】特纳，2006，《仪式过程：结构与反结构》，黄剑波、柳博赞译，中国人民大学出版社。
- 【40】麦格拉斯，2003，《基督教概论》，马树林、孙毅译，北京大学出版社。
- 【41】艾伦·巴比，2002，《社会研究方法基础》，邱泽奇译，华夏出版社。
- 【42】玛丽·乔·梅多，理查德·卡霍，1990，《宗教心理学》，四川人民出版社。
- 【43】斯特伦，1991，《人与神——宗教生活的理解》，上海人民出版社。
- 【44】杰弗里·亚历山大，2000，《社会学二十讲》，华夏出版社。
- 【45】香农·L·荣格，1992，《宗教与美国现代社会》，今日中国出版社。
- 【46】詹姆斯·S·科尔曼，1999，《社会理论的基础》（上下卷），社会科学文献出版社。
- 【47】彼特·布劳，1998，《社会生活中的权力和交换》，台湾桂冠图书公司。
- 【48】乔治·E·马尔库思，米开尔·M·J·费彻尔，1998，《作为文化批评的人类学：一个人文学科的实验时代》，北京三联书店。
- 【49】丹尼尔·贝尔，《资本主义文化矛盾》，赵一凡、蒲隆、任晓晋译，生活读书·新知三联书店。

- 【50】帕森斯, 1988,《现代社会的结构的过程》, 光明日报出版社。
- 【51】吉尔·德勒兹, 2001,《尼采与哲学》, 社会科学文献出版社。
- 【52】黄宗智, 2000,《长江三角洲小农家庭与乡村发展》, 中华书局。
- 【53】杜赞奇, 2006,《文化、权力与国家—1900—1942年的华北农村》, 江苏人民出版社。
- 【54】杨懋春, 2001,《一个中国村庄——山东台头》, 南京: 江苏人民出版社。
- 【55】威廉·富特·怀特, 1994,《街角社会: 一个意大利人贫民区的社会结构》, 商务印书馆。
- 【56】阎云翔, 2000,《礼物的流动》, 上海人民出版社。
- 【57】詹姆斯·C·斯科特, 2007,《弱者的武器》, 译林出版社。
- 【58】华尔德, 1996,《共产党社会的新传统主义—中国工业中的工作环境和权力结构》, 龚小夏译, 牛津大学出版社。
- 【59】鲁道夫·奥托, 1995,《论神圣》, 四川人民出版社。
- 【60】丹尼斯·姆贝, 2000, 陈德民、陶庆、薛梅译,《组织中的传播和权力: 话语、意识形态和统治》, 中国社会科学出版社。
- 【61】罗德里克·马丁, 丰子义、张宁译, 1992,《权力社会学》, 北京: 三联书店。
- 【62】陈佩华、赵文词、安戈, 1996,《当代中国农村历沧桑——毛邓体制下的陈村》, 牛津大学出版社。
- 【63】拉德克利夫-布朗, 2002,《社会人类学方法》, 华夏出版社。
- 【64】莫里斯·哈布瓦赫, 毕然、郭金华译, 2002,《论集体记忆》, 上海人民出版社。
- 【65】罗伯特·K·默顿著, 林聚任等译, 2001,《社会研究与社会政策》, 北京三联书店。
- 【66】中野实, 1998,《宗教与政治》, 日本东京新评论社。
- 【67】吉登斯, 2003a,《为社会学辩护》, 社会科学文献出版社。
- 【68】吉登斯, 2003b,《社会学》(第四版), 北京大学出版社。
- 【69】吉登斯, 1998,《社会的构成》, 三联书店。
- 【70】陈麟书, 袁亚愚, 1992,《宗教社会学通论》, 成都: 四川大学出版社。
- 【71】戴康生、彭耀, 1994,《社会主义与中国宗教》, 南昌: 江西人民出版社。
- 【72】戴康生、彭耀, 2000,《宗教社会学》, 社会科学文献出版社。
- 【73】龚学曾, 2003,《社会主义与宗教》, 宗教文化出版社。
- 【74】孙尚扬, 2000,《宗教社会学》, 北京大学出版社。
- 【75】罗竹风主编, 1987,《中国社会主义时期的宗教问题》, 上海社会科学院出版社。

- 【76】罗竹风, 1995, 《人·社会·宗教》, 上海: 上海社会科学院出版社。
- 【77】萧志恬, 1994, 《当代中国宗教问题的思考》, 上海。
- 【78】胡必亮, 2005, 《关系共同体》, 人民出版社。
- 【79】翟学伟, 2005, 《人情、面子与权力的再生产》, 北京大学出版。
- 【80】费孝通, 1998a, 《学术自述与反思》, 三联书店。
- 【81】费孝通, 1998b, 《乡土中国·生育制度》, 北京大学出版社。
- 【82】费孝通, 2001a, 《江村经济》, 商务印书馆。
- 【83】郭于华主编, 2000, 《仪式与社会变迁》, 社会科学文献出版社。
- 【84】高师宁, 2005, 《当代北京的基督教与基督徒——宗教社会学个案研究》, [香港]汉语基督教文化研究所有限公司。
- 【85】梁家麟, 1999, 《改革开放以来中国农村教会》, 香港: 建道神学院。
- 【86】邓正来, 2004, 《研究与反思——关于中国社会科学自主性的思考》(修订版), 中国政法大学出版社。
- 【87】李向平, 2006a, 《中国当代宗教的社会学诠释》, 上海人民出版社。
- 【88】李向平, 2006b, 《信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究》, 上海人民出版社。
- 【89】李向平, 2006c, 《伦理·身份·认同——中国当代基督教徒的伦理生活》, 载“学术中国网”, <http://www.xschina.org/show.php?id=7515>
- 【90】李向平, 2006d, 《“做文化”与“做宗教”——市场化·市场论·市场结构刍议》, 载“学术中国网”, <http://www.xschina.org/show.php?id=8133>
- 【91】李向平, 2006e, 《信仰如何构成宗教——“宗教市场论”与中国宗教的地域性经验》, 载“学术中国网”, <http://www.xschina.org/show.php?id=8245>
- 【92】陈向明, 2000, 《质的研究方法与社会科学研究》, 教育科学出版社。
- 【93】张静, 2000, 《基层政权——乡村制度诸问题》, 浙江人民出版社。
- 【94】张静, 2006a, 《现代公共规则与乡村社会》, 上海书店出版社。
- 【95】张静主编, 2006b, 《身份认同研究》, 上海人民出版社。
- 【96】顾忠华, 2005, 《韦伯〈新教伦理与资本主义精神〉导读》, 广西师范大学出版社。
- 【97】顾忠华, 2004, 《韦伯学说》, 广西师范大学出版社。
- 【98】李峰, 2005, 《乡村基督教的组织特征及其社会结构性位秩——华南 Y 县 X 镇基督教教会组织研究》, 复旦大学出版社。
- 【99】吴泽霖, 1991, 《人类学词典》, 上海辞书出版社。
- 【100】卓新平, 2006, 《基督教辞典》, 上海辞书出版社。
- 【101】方慧容著, 1997, 《无事件境”与生活世界中的“真实”: 西村农村土地改革时期社会生活的记忆》, 北京大学出版社。

- 【102】应星，2001，《大河移民上访的故事》，北京三联书店。
- 【103】任廷黎主编，1999，《中国天主教基本知识》，宗教文化出版。
- 【104】吕大吉，1998，《宗教学通论新编》（上下卷），中国社会科学出版社。
- 【105】吴明节，1978，《教会增长学》，道声出版社年。
- 【106】姚民权、罗伟虹，2000，《中国基督教简史》，宗教文化出版社。
- 【107】何光沪编，2006，《宗教与当代中国社会》，中国人民大学出版社。
- 【108】段琦，2004，《奋进的历程——中国基督教的本色化》，商务印书馆。
- 【109】邢福增、梁家麟，1996，《五十年代三自运动的研究》，香港建道神学院。
- 【110】邢福增，1999，《当代中国政教关系》，香港建道神学院基督教与中国文化研究中心。
- 【111】谢立中编，1998，《西方社会学名著提要》，江西人民出版社。
- 【112】邓正来主编，1992，《布莱克维尔政治学百科全书》，中国政法大学出版社。
- 【113】吴梓明等，2005，《圣山脚下的十字架——宗教与社会互动个案研究》，汉语基督教文化研究所。
- 【114】吴梓明，2001，《中国基督教史研究：时代的新挑战》载《基督宗教思想与21世纪》，中国社会科学出版社，第358页。
- 【115】梁丽萍，2004，《中国人的宗教心理——宗教认同的理论分析与实证研究》，社会科学文献出版社。
- 【116】吴飞，2001，《麦芒上的圣言：一个乡村天主教群体的信仰和生活》，香港：道风书社。
- 【117】侯杰、范丽珠，2001，《世俗与神圣——中国民众宗教意识》，天津人民出版社。
- 【118】李晓凤、余双好编，2006，《质性研究方法》，武汉大学出版社。
- 【119】李平晔，1992，《宗教改革与西方近代社会思潮》，今日中国出版社。
- 【120】陶飞亚，2004，《中国的基督教乌托邦：耶稣家庭（1921-1952）》，香港中文大学出版社。
- 【121】李信坚，1978，《倪柝声教会观的研究》，香港中文大学研究院神学学部硕士学位论文。
- 【122】梁家麟，2005，《倪柝声早年的生平与思想》，香港巧欣有限公司。
- 【123】项飏，2000，《跨越边界的社区》，三联书店。
- 【124】李培林，2004，《村落的终结——羊城村的故事》，商务印书馆。
- 【125】林耀华，1989，《金翼》，三联书店。
- 【126】胡守钧，2002，《走向共生》，上海文化出版社。
- 【127】保罗·萨缪尔森、威廉·诺德豪斯，2004，《经济学》（第17版），人民

邮电出版社。

【128】苏国勋, 1988, 《理性化及其限制——韦伯思想引论》, 上海人民出版社。

【129】苏国勋, 2005, 《社会学与社会建构论》, 载《社会理论与当代现实》, 北京大学出版社, 第44-65页。

(二) 期刊论文

【130】徐勇、吴毅、贺雪峰、仝志辉、董磊明, 2002, 《村治研究的共识与策略》, 《浙江学刊》第1期。

【131】翁乃群, 1997, 《山野研究与走出山野: 对中国社会文化人类学的反思》, 载《广西民族学院学报》, 第3期。

【132】费孝通, 1998, 《继往开来, 发展中国人类学》, 载荣仕星、徐杰舜主编: 《人类学本土化在中国》, 广西人民出版社, 第12-14页。

【133】刘倩, 2004, 《书写真历史 研究真问题——一位田野工作者的方法论实践与思考》, 《开放时代》第2期。

【134】王海龙, 2000, 《对阐释人类学的阐释》, 载[美]吉尔兹: 《地方性知识》“导读一”, 王海龙, 张家瑄译, 中央编译出版社。

【135】《真耶稣教会的昨天和今天》(上、下), 载于香港基督教中国宗教文化研究社出版《桥》, 1993年第62期。

【136】蒋志敏、徐祖根, 1989, 《面对十字架的思考——中国“基督教热”透视》, 载《瞭望》第5期。

【137】萧志恬, 1991, 《宗教的长期性再思——“基督教热”的启示》, 载上海上海科学院宗教研究所、上海市宗教学会编: 《宗教问题探索(1989至1991年文集)》, 上海社会科学出版社。

【138】李亮, 1995, 《中国基督教现状的考察》, 载《东方》第2期。

【139】吕朝阳, 1999, 《苏北农村基督教发展现状及其原因分析》, 《南京师大学报(社会科学版)》第6期。

【140】闭伟宁, 2001, 《改革开放与基督教在我国沿海农村的变迁——基督教在斜桥镇发展状况调查与思考》, 《武汉大学学报》第5期。

【141】薛恒, 2003, 《县乡基督教发展的量化分析和功能考察——以盐城市为样本和例证》, 《世界宗教研究》第2期。

【142】杜景珍, 2004, 《当代农村基督教信仰调查》, 《中国宗教》第1期。

【143】夏磊, 2006, 《农村基督教对传统民间信仰的社会功能替代——对苏北与皖中两个村庄的实地调查》(来自香港中文大学网络)。

【144】张敏, 2006, 《基督徒身份认同——浙江温州案例》, 载张静主编《身份认同研究》, 上海人民出版社。

【145】宫哲兵, 2001, 《随州市基督教的现状——宗教人类学的调查》, 《世界宗教研究》, 第1期。

【146】徐世强, 2003, 《中国西南偏远山区农村基督教的宗教生活素描》, 《西南民族大学学报》(人文社科版) 第1期。

【147】方文, 2005, 《群体符号边界如何形成——以北京基督新教群体为例》, 《社会学研究》, 第1期。

【148】扎洛, 2005, 《西藏农村的宗教权威及其公共服务——对于西藏农区五村的案例分析》, 《民族研究》第2期。

【149】舒勉、陈昌文, 2003, 《藏族牧区稳定和发展中的权威分析——以基层政府权威和宗教权威为例》, 《西藏研究》第3期。

【150】吴毅, 2002, 《缺失治理资源的乡村权威与税费征收中的干群博弈》, 《中国农村观察》第3期。

【151】黄剑波, 2004, 《往来于他者与自我之间——经验性宗教研究的问题及可能》, 载《基督教文化学刊》年第11辑第261-273页, 中国人民大学出版社。

【152】陈戎女, 1999, 《西美尔宗教社会学思想述评》, 载《基督教文化学刊》年第2辑, 人民日报出版社。

【153】李向平、陈彬, 2007, 《宗教市场论: 当代西方宗教社会学理论的新范式》, 载上海市哲学社会科学院规划办公室、上海社会科学院信息研究所编: 《国外社会科学前沿》(第10辑), 上海人民出版社年版, 第546-558页。

【154】魏德东, 2006, 《宗教市场论: 全新的理论范式》, 载《中国民族报》, 2006-1-24, 第507期。

【155】赵孟营, 2005, 《组织合法性: 在组织理性与事实的社会组织之间》, 载《北京师范大学学报》第2期。

【156】杨善华、苏红, 2002, 《从“代理型政权经营者”到“谋利型政权经营者”——向市场经济转型背景下的乡镇政权》, 《社会学研究》第1期。

【157】孙立平等, 1994, 《改革开放以来中国社会结构的变迁》, 《中国社会科学》第2期。

【158】孙立平、晋军等, 1999, 《动员与参与——第三部门募捐机制个案研究》, 浙江人民出版社。

【159】孙立平、郭于华, 2000, 《软硬兼施: 正式权力非正式运用的过程分析——华北镇订购粮收购的个案研究》, 清华社会学评论2000年卷, 厦门: 鹭江出版社。

【160】陈彬, 2006, 《宗教研究的新维度——当代中国宗教的实证研究十年略评》, 载《当代宗教研究》第1期。

【161】陈来, 2002, 《中国文化早期经典的形成》, 载武汉大学哲学系宗教学系编: 《哲学评论》, 第一辑, 湖北人民出版社。

【162】王雯, 2006, 《公民与村民: 身份定义的双重结构》, 载张静主编, 《身份认同研究》, 上海人民出版社。

【163】瞿海源、袁忆平, 2006, 《人格、刻板印象与教会的复振过程》, 载《宗教、术数与社会变迁》(一)第77-128页, 桂冠图书股份有限公司。

【164】吴毅, 2002, 《缺失治理资源的乡村权威与税费征收中的干群博弈》, 《中国农村观察》第3期。

【165】郭于华, 2003, 《心灵的集体化: 陕北骊村农业合作化的女性记忆》, 《中国社会科学》第4期。

【166】托马斯·奥登, 1997, 《末世观中的政治制约》, 载张志刚、斯图尔德编《东西方宗教伦理及其他——第三届中美哲学与宗教学研讨会论文集》, 中央编译出版社。

【167】徐以骅, 1995, 《美国的国民宗教及其国民宗教辩论》, 载复旦大学美国研究中心编《美国研究论文选辑》, 复旦大学出版社, 第179-202页。

【168】强世功, 2006, 《权力的组织网络与法律的治理化》, <http://www.snzg.net/>, 2006-10-2。

【169】科斯等, 1989, 《诱致性变迁与强制性变迁》, 载林毅夫主编, 《财产权利与制度变迁》, 上海三联书店。

(三) 博硕士论文

【170】朱俐, 2003: 《基督教会主日礼拜证道分析——北京市海淀区堂主日礼拜证道田野调查与研究》, 中央民族大学硕士论文。

【171】王再兴, 2003: 《社会转型与中国基督教——关于南充地区基督教的田野调查报告》, 四川大学社会学硕士论文。

【172】张勇, 2003: 《云南宗教信徒群体行为与管理研究》, 昆明理工大学硕士论文。

【173】张寿芝, 2003: 《新疆少数民族大学生宗教信仰状况和对策研究》, 华东师范大学硕士论文。

【174】李康乐, 2003: 《仪式中的宗教行动者: 海淀堂基督徒行为模式研究》, 北京大学社会学硕士学位论文。

【175】张亚月, 2003: 《跨入上帝之门: 基督徒意义系统的建构和重构》, 北京大学社会学硕士学位论文。

【176】曾强, 2004, 《冲突与适应: 对当代农村宗教信仰的社会学思考》, 中共中央党校硕士论文。

【177】周晶, 2005: 《兰州市基督教青年教会唱诗活动初步调查与研究》, 西北师范大学硕士学位论文。

【178】王晓红, 2005:《意义的复制——北京市基督教会珠市口堂祷告见证会见证研究》, 中央民族大学硕士学位论文。

【179】李海淑, 2005:《宗教认同与民族认同的互动——北京市朝鲜族基督教个案研究》, 中央民族大学硕士学位论文。

【180】杨骁勇, 2006:《归信过程中的宗教供求关系——对一个彝族基督徒群体的实地研究》, 四川大学社会学硕士学位论文。

【181】宋宇晶, 2004,《晚晴到民国时期温州地方的基督教研究》, 清华大学社会学硕士学位论文。

【182】黄剑波, 2003,《“四人堂”纪事——中国乡村基督教的人类学研究》, 中央民族大学博士学位论文。

【183】张先清, 2003:《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安的乡村教会发展》, 厦门大学历史学博士学位论文。

【184】刘志军, 2003:《乡村都市化与宗教信仰变迁: 山西平陆张店镇个案研究》, 中山大学人类学博士学位论文。

【185】甘满堂, 2003:《小区神崇拜与村庙信仰共同体: 福建民间信仰的宗教社会学研究》, 中国人民大学社会学博士学位论文。

【186】徐新, 2004,《二十世纪无锡地区望族的权力实践》, 上海大学社会学系博士学位论文。

(四) 宗教政策文献

【187】《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》(19号文件, 1982.3), <http://www.kxwsl.com/ReadNews.asp?NewsID=755>。

【188】《中共中央国务院关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》(6号文件, 1991.2.5)

http://www.tongxin.org/j-sys-news/page/2003/63/903_181.shtml。

【189】中共中央文献研究室综合研究组、国务院宗教事务局政策法规司:《新时期宗教工作文献选编》(北京:宗教文化出版社, 1995)。

【190】中共中央文献研究室编:《十一届三中全会以来重要文献选读》(人民出版社, 1987)。

【191】国务院宗教事务局编:《宗教工作基础知识》(北京:中国旅游出版社, 1990)。

【192】国务院宗教事务局编:《宗教政策学习纲要》(北京:宗教文化出版社, 1995)。

【193】国家宗教事务局政策法规司编:《全国宗教行政法规规章汇编》(北京:宗教文化出版社, 1999)。

【194】国务院宗教事务局政策法规司编:《宗教工作普法读本》(北京:宗教文

化出版社, 1998)。

【195】国务院宗教事务局政策法规司编:《中国宗教法规政策读本》(北京:宗教文化出版社, 2000)。

【196】国务院宗教事务局政策法规司编:《中国宗教团体资料》(第一辑)(北京:中国社会出版社, 1993年)

【197】国务院新闻办公室:《中国的人权状况》(北京:中央文献出版社, 1991)。

【198】国家宗教事务局政策法规司编:《〈宗教事务条例〉相关的法律法规及政策手册》(北京:宗教文化出版社, 2005)。

【199】帅峰、李建主编:《宗教事务条例释义》(北京:宗教文化出版社, 2005)。

【200】赤耐主编:《当代中国的宗教工作》, 上、下册(北京:当代中国出版社, 1998)。

【201】赵匡为:《我国的宗教信自由》(北京:华人出版社, 1999)。

【202】龚学增:《宗教问题干部读本》(北京:中央党校出版社, 2000)。

【203】王作安编:《面向新世纪的中国宗教和宗教工作》(北京:学习出版社, 2000)。

【204】王作安:《中国的宗教问题与宗教政策》(北京:宗教文化出版社, 2002)。

【205】叶小文:《把中国宗教的真实情况告诉美国人民》(北京:宗教文化出版社, 1999)。

【206】肖勇朋编:《化对抗为对话——叶小文与美国「国际宗教自由委员会」代表团会谈实录》(北京:宗教文化出版社, 2005)。

【207】周加才:《宗教工作探索》(北京:宗教文化出版社, 2002)。

【208】江平:《民族宗教问题论文集》(北京:中共党史出版社, 1995)。

【209】罗广武编着:《新中国宗教工作大事概览(1949-1999)》(北京:华文出版社, 2001)。

【210】中央党校课题组编:《现阶段我国民族宗教问题研究》(北京:宗教文化出版社, 2002)。

【211】编委会编:《宗教工作的理论与实践——二〇〇二年全国宗教工作理论务虚会论文集》(北京:宗教文化出版社, 2003)。

【212】公安部国内安全保卫局编:《查禁取缔邪教组织法律法规》(北京:群众出版社, 1999)。

【213】中国天主教爱国会、中国天主教主教团编:《中国天主教独立自主自办教会教育教材》(北京:宗教文化出版社, 2002)。

【214】李平晔:《信仰与现实之间》(北京:华文出版社, 2004)。

(五) 其他资料

- 【215】《H县志》，中国文史出版社1991年版。
- 【216】《H市志》（宗教部分打印稿），待出版。
- 【217】《圣工手册》（内部使用）
- 【218】《信徒生活手册》（内部使用）
- 【219】《基督徒婚丧礼仪应用手册》（内部使用）
- 【220】《圣灵论》，谢顺道著，1985年版，出版地不详。
- 【221】《真耶稣教会三十周年纪念专刊》（内部使用）
- 【222】《圣经》（和合本），
- 【223】《赞美诗》
- 【224】《绿橄榄》，J省真耶稣教会出版。

二、英文部分

- 【225】Adler, P. A., & P. Adler. 1987. *Membership Roles in Field Research*. Newbury Park, CA: Sage.
- 【226】Zonabend, F. 1992. *The Monograph in European Ethnology*. *Current Sociology* 40(1):49-54.
- 【227】Bellah, Robert N. 1970. *christianity and symbolic realism*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 9:89-96.
- 【228】C. K. Yang. 1961. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and some of their Historical Factors*. The Regents of The University of California .
- 【229】Chaves, Mark, and Cann, David E. 1992. "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality" *Rationality and Society* 4(3).
- 【230】Cohn, Abner. 1974. *Two-Dimensional Man: an Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley: University of California Press.
- 【231】Douglas, J. D. 1976. *Investigative Social Research: Individual and Team Field Research*. Beverly Hills, CA: Sage.
- 【232】Lofland, John, 1981, *Doomsday Cult: A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*. N. Y. : Irvington Publishers, Inc.
- 【233】Clifford Geertz, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Inc.
- 【234】Gillespie, V. Bailey , 1991 *The Dynamics of Religious Conversion*.

Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

【 235 】 Gerlach&Hine.1970.*Pople, power and change*. London: Sage Publications.

【236】 amberg, Eva M., and Pettersson, Thorleif. 1994. "The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden." *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3): 205-216.

【237】 Heirich, Max.1977.*Change of heart*.American Journal of Sociology 83(3)

【 238 】 Iannaccone,L.R. 1991.The Consequences of Religious Market Structure:Adam Smith and The Economics of Religion.*Rationality and Society* 3:156-177.

【239】 Iannaccone, Laurence R. and Finke, Roger. 1993. " The Illusion of Shifting Demand: Supply-Side Explanations for Trends and Change in the American Religious Marketplace." *The Annals of the American Association of Political and Social Science* 527 (May): 27-39.

【 240 】 Lewis Rambo.1993.Understanding religious conversion.New Haven,Conn:Yale University Press.

【241】 Martin, David. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, England: Basil Blackwell.

【242】 Peter M. Blau, *Quality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure*, The Free Press, 1977.

【 243 】 Pierre Bourdieu,1989 , " Social Space and Symbolic Power, " *Sociological Theory*, no.7, pp. 14-25.

【244】 Rochford, E. B. Jr. 1985. *Hare Krishna in America*. New Brunswick: Rutgers University Press.

【 245 】 Rubinstein, Murray.1996.*Holy Spirit Taiwan:Pentecostal and Charismatic Christianity in the Republic of China*. In D.H.Bays. Ed. *Christianity in China:From 18th Century to the Present*. Stanford Univ. Press.

【246】 Warner, R. Stephen, 1993. Work in Progress Toward a New Paradigm for The Sociological Study of Religion in the United States *American journal of Sociology* Vol. 98, No. 5(March 1998) 1044.

【247】 Wuthnow, Robert,1994a, *Producing the Sacred: An Essay on Public Religion*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

【248】 Wuthnow, Robert, 1994b, *Sharing the Journey: Support Group and America's New Quest for Community*. New York: The Free Press.

【249】 Yin, Robert K. 1994. *Case Study Research: Design and Methods* (2nd ed.), London: Sage.

附 录

附录一：山口教堂的部分文献资料

1、《关于真耶稣教会的复函》，（国务院宗教事务局[1980]宗发字 316 号）

（资料获取途径：这个复函摘自于香港基督教中国宗教文化研究社 1996 年出版的《桥》第 75 期上的一篇名为《宗教问题在 N 省》的文章，这个文章的复印件是于 2006 年 2 月 21 日在杨长老家访谈时，他赠送于我。）

真耶稣教会是基督教内的一个教派，过去因其成员中的反共活动，曾对该教会进行打击。按照宗教信仰自由的政策，不宜作为非法组织取缔。鉴于这一教派的政治情况较为复杂，违法活动也较多，且在国外教会的影响下，力图重建其组织，扩大势力。因此，我们更要注意对该教派内反动分子的斗争策略，加强对这一教派的工作：一、对该教派内的一般信徒和守法的宗教职业者应同其他教派一视同仁，并把他们尽量团结到三自爱国方面来，对其中爱国的中上层代表人物，可适当地安排在各级三自爱国会和基督教务机构中，以利于安定团结；二对利用传教破坏社会秩序、生产秩序、生活秩序的违法活动，要进行批评、制止。其中情节严重，构成犯罪的，应由有关部门依法办理，并发动该教派的信徒及受害者进行揭发，以教育信教群众。三、基督教各教派已于一九五八年实行联合礼拜，因此要通过工作，不再恢复其总会和地方分会的组织，已恢复“支会”、“分会”的地方，可由当地三自爱国会出面做工作，吸收该教派参加联合礼拜。

2、《关于真耶稣教会的会名》报告：

（资料获取途径：这是杨长老在 2001 年所写的一份向有关部门要求悬挂“真耶稣教会”会名的申请报告。原文为手写稿，2006 年 2 月 23 日我经他许可后复印一份保留。）

（一）、本会是我中国人于 1917 年于北京成立的教会，是独立自主、最有中国特色的教会，与西方教会无任何隶属关系，是最早倡导“三自”，也是“三自”最成功、最具有中国特色的教会，从系统的神学思想到教会的组织管理都有中国的特色。

（二）信徒出于爱国和民族自尊心，对国人自己创立的教会最有感情，故喜欢高举会名，以示与西方传来的教会区别，连西方各国本会都因出于同样的目的而高举中文会名，以便于华侨信徒的寻找和联络。

（三）真耶稣教会是基督教的改正教，正如基督教是天主教的改正教一样教名不能混淆。

（四）党的宗教信仰自由政策有“在同一宗教里有信仰这个教派的自由，也有信仰那个教派的自由。”（19 号文件），既有选择“教派”的信仰自由，说明允许不同神学观点和教义的存在（教派不同集中体现在神学观点和教义差异上），教会应高举耶稣的名是本会教义内容之一，要本会撤销会名等于强要我们更改教义。

(五) 本会一贯爱国守法, 从来没有因会名问题给社会造成不稳, 也没有与其他教派不睦, 但是一些会名和教义相同的教派反而内战不断。

(六) 台湾、港澳和南洋各国的真耶稣教会是都由内地传到丁省, 再经由丁省传到国外, 多年来, 回国探亲的投资的信徒都把国内的真耶稣教会当作“母会”而来——“寻根”, 在教堂上保留本会特色, 是对我国宗教信仰自由政策的最好宣传和见证, 故在教堂上保留“真耶稣教会”会名, 有利于宣传党的宗教信仰自由政策, 有利于吸引外资, 有利于祖国的统一大业。

(七) 我省本会大多数堂点都积极完善组织管理, 希望各级主管部门不要把挂会名成罪状, 强加给我们。

(八) 如若用强制命令撤销会名, 势必破坏教会内部的安定团结, 给管理“办好教会”造成困难, 给不法分子与异端邪教造成可乘之机, 也不利于教会与时俱进。

以上问题与看法, 请上级主管部门认真考虑。

湖南 H 市信徒 杨某某
二零零一年九月

3、山口教会 2006 年春季灵恩大会圣工安排表

(资料获取途径: 山口教堂在 2006 年 3 月底举办春季灵恩大会期间, 这张安排表格张贴于山口教堂一楼大厅的墙壁上。2006 年 3 月 29 日, 我用数码相机拍下来之后, 再整理成如下文字资料, 输入电脑。)

一. 组织诗班教唱负责: 张××

司琴: 程×× 刘×× 彭×× 雷 × 祝××

领唱: 张×× 邓×× 吴 × 梁×× 程××

二 电器音像: 李××

三 司会: 梁×× (除星期五下午由祝××司会外)

四. 祷告求圣灵接手人员: 李×× 陈×× 刘×× 王××

五. 施洗人员: 主洗: 陈××; 付洗: 余××; 男洗脚: 陈××; 女洗脚: 唐××

六. 牵洗人员: 宋×× 王×× 贺×× 梁×× 邓×× 张×× 王××

夏×× 李×× 王×× 刘××

七. 施洗唱诗: 全体诗班乐队

八. 搭更衣架: 邓×× 王×

九. 送饼: 庆云山教会全体传道(另加同工: 宋×× 梁×× 余×× 王××)

十. 门前保卫: 刘×× 吴×× 邓××

十一受洗人员审查: 李×× 陈×× 冷×× (陈×× 祝××收集)

十二. 二楼会堂等工作包括卫生、接待、安排座位、收发《圣经》、

《赞美诗》人员如下：梁×× 李×× 王×× 张×× 徐×× 谢××

高×× 吴×× 曹×× 程×× 陈×× 刘×× 邓×× 雷× 彭××

十三. 打饼熬葡萄汁：刘×× 李××

十四. 组织受洗人员队伍及调车指挥：梁××

十五. 受洗审查：陈×× 冷×× 祝×× 陈××

十六. 陪谈

4、山口教会 2006 年春季灵恩大会讲道安排表

(资料获取途径：这张安排表格是于 2006 年 3 月 25 日从刘执事那里获取。)

2006 年 3 月 29 日——4 月 1 日

星期 日期	讲员	讲题	诗歌	司琴	领唱	提经
29 日(三)晚上	李× ×	《一杯凉水》	126 127	彭×	邓	贺
30 日(四)早晨	刘× ×	《基督化的家庭》	216 217	陈× ×	梁× ×	邓× ×
30 日上午(一)	李× ×	《末世真教会》	171 174			
(二)	何× ×	《得圣灵的好处》	247 250			
下午(一)	徐× ×	《信仰的根基》	133 136	雷× ×	吴× ×	于× ×
(二)	程× ×	《一体之道》	24 25			
(三)	夏× ×	《信主何益》	137 159			
晚上	杨× ×	《合而为一》	212 219	刘××	赵×	陈×
31 日(五)早晨	何× ×	《宗教教育的重要 性》	268 266	刘× ×	梁× ×	陈× ×
上午 (一)	李× ×	《福音开拓的策 略》	252 248			
上午 (二)	刘× ×	《洗礼》	296 76 91 297			
下午 (一)	赵× ×	《认清异端》	86 87			

下午 (二)	曹× ×	《牧人的精神》	271 283	蔡××	李× ×	吴× ×
下午 (三)	刘× ×	《不可停止的聚会》	227 228			
晚上	杨× ×	《洗脚礼》	295	刘×		
4月1日(六) 早晨	陈× ×	《主再来的盼望》	83 85	李× ×	秦× ×	马× ×
上午 (一)	蔡× ×	《发挥使徒教会的精神》	218 215			
上午 (二)	刘× ×	《圣餐礼》	296 76			
上午 (三)	刘× ×	《祝福》	297 291 副 歌			
主洗: 杨×× 副洗: 何××		男洗脚: 杨×× 女洗脚: 曹××	司会: 梁 ××			

5、《真耶稣教会基本信仰》

(摘自山口教堂内部资料《圣工手册》第一章内容《真耶稣教会基本信仰》)

一. 信耶稣系道成肉身，为拯救罪人代死在十字架上，第三天复活、升天；祂是人类唯一之救主，天地之主宰，独一之真神。

(一) 道成肉身

1. 道就是神，耶稣是神，耶稣是神在肉身显现的（约一 1、14；提前三 16）

2. 主是童女马利亚从圣灵怀孕所生，祂是真人，也是真神（太一 18~3；赛七 14）

3. 神为救赎罪人，须成为血肉之体，才能为罪人流血（来二 14；九 22；十 4~10）

(二) 为罪人代死在十字架上

1. 世人都犯了罪（罗三 23）

a 不敬真神之罪（太廿二 36~40；出廿 3~11）

b 不爱人类之罪（太廿二 39~40；出廿 12~17）

c 罪人死后必受审判，下地狱受永刑（来九 27；启廿一 8）

2. 耶稣为我们受死

a 罪人不能自救（耶十三八 23；创三 7）

b 牛羊的血不能赎罪（来十 1~4）

c 无罪的主耶稣为我们代死（林后五 21；太廿 28；林前十五 1~3）

（三）第三天复活、升天

1. 主曾预言祂第三天必复活（太十六 3、21；十七 23）

2. 主于第三天复活，经四十日之后，升到天上去了（约廿 1~8；徒一 1~11）

3. 主现今在天堂执掌大权，要拯救一切信靠祂的人（彼前三 22；来四 14~16）

（四）祂是人类唯一的救主

1. 祂为拯救人类而降生（路二 8~11）

2. 祂现在要救我们脱离罪恶（太一 21；提前一 15）

3. 祂于末日要救我们进入天国（提前四 18；太廿五 31~34）

（五）祂是天地之主宰，独一之真神

1. 万物是祂创造的（约一 1~3；西一 16）

2. 生命在祂手中（约十一 25；一 4；十一 39~45）

3. 祂与父原为一（约十 30；十四 9~11）

4. 祂就是独一的真神（罗九 5；赛九 6；提前三 16）

二. 信新旧约圣经系神所默示，为证明真道唯一之根据，及信徒生活之准则。

（一）圣经都是神所默示的（提后三 16）

1. 神的灵感动人写的（彼后一 21）

2. 十诫是神亲自写的（出卅一 18）

3. 写旧约和新约圣经的人虽有四十名左右，但他们不过像四十支笔，执笔者乃是真神（参考：撒下廿三 2；太廿二 43）

（二）证明真道唯一之根据

1. 主说，经上的话是不废的（约十 35；太五 18）

2. 主以圣经证明祂是基督（约五 39、46；路廿四 44~47）

3. 教会所传的道理，必须合乎圣经（加一 6~9；徒十七 2~3；弗二 20）

（三）信徒生活之准则

1. 圣经是信徒脚前的灯，路上的光（诗一百十九 105）

2. 圣经是人类道德的标准（提后三 16~17；赛八 20）

3. 圣经不可因时代的潮流而改变（箴卅 5~6；启廿二 18~19）

三. 信本会系耶稣基督藉晚雨圣灵所设立，为复兴使徒时代之真教会

（一）本会系主藉晚雨圣灵所设

1. 圣灵分为两季赐下：

- a 神必按时赐下秋雨和春雨（申十一 14；耶五 24）
- b 使徒时代的秋雨（早雨）圣灵先降（徒一 8；二 1~13）
- c 世界末期的春雨（晚雨）圣灵后降（珥二 23、28~31）

2. 设立教会须靠圣灵

- a 有圣灵，才是奉主名所差遣的（罗十 15；路四 18~19；约二十 21~23）
- b 有圣灵，才有行使赦罪和留罪的权柄（太十八 17~18；约二十 21~23）
- c 依靠圣灵，方能建立主的身体——真教会（弗一 23；亚四 6）

（二）为复兴使徒时代之真教会

1. 真教会应具备的条件

- a 要有圣灵的同在（弗一 23；罗八 9；林前十二 13）
- b 要有神迹奇事随着（可十六 17~20；来二 1~4；徒十四 3）
- c 所传的道理要合乎圣经（加一 6~9；弗二 19~20）

2. 复兴和使徒时代一样的教会（摩九 11）

- a 圣灵一样（弗四 4；约十四 1~3）
- b 道理一样（弗二 1~20；四 4~5）
- c 能力一样（徒一 8；五 12~16）
- d 圣洁一样（弗五 25~27；徒五 1~11）
- e 爱心一样（徒二 41~47；四 32~37）

四. 信水浸系赦罪重生之典礼，必须由已受水灵二浸者，奉主耶稣圣名，在活水中给受浸者予以低下头之全身浸礼。

（一）信浸礼系赦罪重生之典礼

1. 本会有三种典礼

a 典礼当具备三点内容：

- ① 主亲自设立；② 主曾嘱咐门徒去做；③ 与得救有关。

b 具备这三点内容的有三：

- ① 浸礼；② 洗脚礼；③ 圣餐礼。

2. 水浸有赦罪重生之功能

- a 使罪得赦（徒二 38；廿二 16；罗六 1~7）
- b 得以重生（多三 5；罗六 3~4；约三 5）
- c 归属基督（加三 27~28；罗六 3；林前十二 13）

（二）由已受水灵二浸者施浸

1. 已受浸礼，得洁净的人，才有资格施行圣礼（参考：民十九 18；出廿九 4；徒廿二 16）

2. 已受圣灵，奉主差遣的人，才有权柄执行圣礼（参考：罗十 15；约廿 21~23；路四 18~19）

(三) 浸礼的正确方法

1. 奉主耶稣圣名 (徒二 38; 十九 5; 八 16)
2. 在活水中全身浸入 (太三 16; 约三 23; 徒八 38)
3. 要低下头 (罗六 5、8; 约十九 30; 诗四十 12)

五. 信受圣灵系得天国基业之凭据, 并以说灵言为受圣灵之明证。

(一) 受圣灵系得天国基业之凭据

1. 进天国必须从圣灵重生 (约三 5; 多三 5)
 2. 圣灵赐给我们永远生命 (启廿二 17; 约四 14)
 3. 圣灵证明我们是神的儿子 (罗八 16; 加四 6~7)
 4. 圣灵是我们得天国基业的凭据 (弗一 13~14; 林后一 20~22)

(二) 以说灵言为受圣灵之明证

1. 不是信主就受了圣灵 (徒十九 1~7)
2. 不是受浸礼就得了圣灵 (徒八 15~16)
3. 不是有善行就有圣灵 (徒十 2、22、44~46)
4. 不是热心事主就有圣灵 (太十九 27; 徒一 4~5)
5. 使徒以说灵言为受圣灵的凭据:

- a 五旬节那日使徒们的体验 (徒二 1~4)
- b 哥尼流等人的体验 (徒十二 44~46; 十一 15~18)
- c 以弗所信徒们的体验 (徒十九 1~7)

△灵言是对神说的话, 平时没有人听得懂 (林前十四 2、14、16)

△灵言是有意思的, 必要时, 神会感动人翻出来 (林前十二 10; 十四 26~28; 徒二 5~11)

六. 信洗脚礼系与主有分, 及教训相爱、圣洁、谦卑、服事、饶恕之典礼。对每一个受浸者, 要奉主耶稣圣名给予洗脚一次; 至于彼此洗脚, 必要时亦可行之。

(一) 与主有分: 主对彼得说: “我若不洗你, 你就与我无分了” (约十三 8)。可见主的洗脚是超过风俗, 带着“与主有分”的作用和奥秘。

(二) 重要教训: 主藉洗脚留下各种教训给我们

1. 教训我们, 当效法主爱门徒到底的爱去爱弟兄 (约十三 1、34)
2. 教训我们要保持圣洁, 不可再走不义之路 (约十三 10~11; 箴四 26; 提后二 19)
3. 教训我们, 当效法主谦卑服事人的精神, 去服事人 (约十三 12~14; 太廿 25~28)
4. 教训我们, 当效法主的饶恕 (主知道犹大要卖他; 仍为他洗脚), 真诚饶恕人 (约十三 10~11; 西三 13)

(三) 洗脚的方法

1. 对领受浸礼的信徒，圣职人员要奉主耶稣的名，给予洗脚一次，使他与主有分（约十三 8、20）
2. 关于彼此洗脚，有洗脚风俗的地方，当以谦卑服事人的心去行；没有这风俗的地方，当将洗脚的精神实践在日常生活上。至于表示彼此饶恕之洗脚，必要时也可行之。

七. 信圣餐为纪念主死，同领主肉、主血，与主联合，能得永生，在末日复活之典礼。要时常举行，但必须用一个无酵饼及葡萄汁举办之。

(一) 为纪念主死（林前十一 26；路廿二 19）

1. 纪念主为我成为贫穷（林后八 9；路九 58）
2. 纪念主为我们受鞭打（罗四 25；太廿七 18~31）
3. 纪念主为我们被钉十字架（太廿七 32~50；诗廿二 12~16）
4. 纪念主为我们尝了阴间的死味（来二 9；太廿七 45~52；徒二 30~32）

(二) 同领主肉和主血

1. 相信祝谢后的饼，就是主的肉，葡萄汁就是主的血（林前十 16；十一 24~25、29~30；路廿二 19~20）
2. 领受圣餐，得与基督联合（林前十 16~21；约六 56）
3. 领受圣餐，能得永生，末日得以复活（约六 53~54；林前十一 26）

(三) 举办圣餐的方法

1. 用一个无酵饼（林前十 17；五 6~8）
2. 用一壶葡萄汁（可十四 25；路二廿二 18）
3. 不必限定次数，可以时常举行之（林前十一 26）

八、信安息日（星期六）为神赐福之日。但要在恩典之下纪念创造及救赎之恩，并盼望来世永远安息而遵守之。

(一) 安息日是神赐福之日

1. 神以六日创造万物，在第七日（星期六）安息了（创二 1~3）
2. 神定此日为圣日，赐福给此日（创二 3；出廿 8、11）
3. 叫人在此日休息，特别赐给他们食物（出十六 23~26）
4. 守安息日的，必蒙真神赐福（赛五十八 13~14；五十六 2）
5. 不守安息日的，将受灾殃（耶十七 27；尼十三 17~18）

(二) 在恩典之下纪念神的创造及救赎

1. 犹太人在律法之下守安息日
 - a 不可在此日生火（出卅五 3）
 - b 无论何工都不可作（出卅一 155）
 - d 干犯的，要被治死（出卅一 12~14；民十五 32~36）

2. 基督徒当在恩典下守安息日

a 在安息日可以办理圣事（约七 23；太十二 5）

b 在安息日可以作善事（太十二 11）

c 在安息日可以救人（可三 4）

d 在不得已的情形下，未能遵守时，神会怜悯（太十二 1~4、7~8）

e 当以喜乐的心情纪念圣日（赛十八 13）

3. 纪念神的创造及救赎

a 当在此日聚会，纪念神创万物给我们享受之大恩（出廿 8~11；太五 45；利廿三 3）

b 当在此日聚会，纪念基督救我们脱离永刑之大恩（申五 15；约三 16；林后五 14~15、21）

（三）盼望来世永远安息

1. 今生充满劳苦和愁烦（诗九十 10）

2. 基督徒所盼望的是来世福（林后四 16~18；林前十五 19）

3. 当努力进入天国永远的安息（来四 9~11）

九. 信得救系本乎恩，也因着信，但必须依靠圣灵追求圣洁，实践经训，敬神爱人。

（一）得救系本乎恩，也因着信

1. 本乎恩

a 主带来救恩（约一 17）

b 主替死，成全救恩（来十 19~20；罗三 25；约壹二 2）

c 除主以外，别无拯救（徒四 12，约十四 6）

d 主的救恩，要赐给一切相信的人（罗一 16~17）

2. 也因着信

a 靠行为不能得救（弗二 9；多三 5）

b 靠行律法不能得救（罗三 20、28）

c 得救乃本乎恩，也因着信（弗二 8）

d 信而受浸的，必然得救（可十六 16；多三 5）

（二）依靠圣灵追求圣洁

1. 要追求圣洁

a 属主的人，必须离开不义（提后二 19）

b 不义的人，不能承受真神的国（林前六 9~10；加五 19~21）

c 人非圣洁，不能见主（来十二 14；太七 21~23）

2. 要依靠圣灵的能力

3. 人无力行善（耶十三 23；罗七 18~24）

4. 圣灵要帮助我们成为圣洁（帖后二 13；罗八 13）
5. 靠圣灵才能结出善果（加五 22~23；启廿二 1~2）

（三）敬神爱人：主把神的律法归纳为两条：

（I）尽力爱神

（II）爱人如己（太廿二 34~40）。

若能遵行爱的教训，就完全了神的律法（罗十三 8~10）

1. 敬爱真神

- a 只可敬拜独一的真神（出二十 3~6；但三 16~18）
- b 遵守祂的诫命（约壹五 3；约十四 21~24）
- c 服从祂的旨意（太廿六 39~42；来十 7）
- d 奉献一切给神（罗十二 1；创廿二 16~18；玛三 8~10）

2. 爱人如己

- a 爱人的身体（约壹三 16~18；雅一 27）
- b 爱人的灵魂（罗九 1~3；林前十二 15）
- c 要爱人如己（太廿二 39~40；罗十三 9）
- d 爱人就是爱神（约壹四 16~17）

e 爱神、爱人的，必得进天国（太廿五 34~40）

十. 信主耶稣必于世界末日，从天降临，审判万民；义人得永生，恶人受永刑。

（一）世界末日

1. 世界有末日

- a 世界有被造之日（创一 1；彼后三 4~5）
- b 世界也有被毁之日——末日（彼后三 6~14）
- c 末日就是主耶稣再临之日（约十二 48；太廿五 31~33）

2. 末日的预兆

- a 罪恶滔天（启十八 4~5；提后三 1~5）
- b 人智增长（但十二 4）
- c 世界分裂（但二 33~45；太廿四 7~8）
- d 大难发生（太廿四 21~29；启六 3~8）
- e 真教会复兴（摩九 11；该二 9）

f 敌基督者出现（启十三 1~7；廿 7~10）

g 真教会预备整齐（启十九 7~8；廿一 2）

（二）主必再临，审判万民

1. 主必施行审判

- a 审判权在主手中（约五 22）

b 主要根据祂的道审判万民（约十二 47~48）

c 主要照各人所行的报应他（启廿二 12）

2. 义人得永生

a 承受天国（太廿五 31~34）

b 得享永生（太廿五 46）

c 获得冠冕（彼前五 4）

3. 恶人受永刑

a 离开主面（帖后一 7~9）

b 进入永火（太廿五 41~46）

c 遭受永刑（启廿一 7~8）

△ 你当预备迎见你的神（摩四 12）

6、《真耶稣教会规章制度》

（摘自山口教堂内部资料《圣工手册》第四章内容《真耶稣教会规章制度》）

第一节 教会规章

真耶稣教会于 1917 年在中国北京成立，是凭耶稣基督的应许藉晚雨圣灵所设立，为复兴使徒时代教会之真教会，担负着更正错误遗传、传扬全备福音、收割末后庄稼、迎接主耶稣再临的神圣使命。

为推动教会不断兴旺发展，治理好教会，使凡事有章可循。兹根据圣经教导，结合本会实际需要，订立本规章，以利弘扬救世真道，荣神益人。

一、总则

第一条：本会定名为“真耶稣教会”；县（市）为“真耶稣教会○○县（市）教会”；基层教会或聚会点为“真耶稣教会○○教会”或“真耶稣教会○○聚会点（祈祷所）”。

第二条：本会以崇拜独一真神、广传耶稣救人之全备福音、更正错误遗传、抵制异端邪教、把信徒完完全全引到神面前为宗旨。

第三条：本会按圣经正意建立基督的身体；是信仰耶稣基督的属灵团体，是中国的一个爱国的宗教团体，本会遵守国家宪法和法律，并支持社会进步，维护社会安定团结及世界和平事业。

第四条：本会坚持自治、自养、自传的“三自”原则，走爱国爱教的道路，坚持独立自主、自办教会的方针，与外国差会无隶属关系，不受外国差会的支配。

第五条：本会基本信仰如下：

1. 信耶稣系道成肉身，为拯救罪人代死在十字架上第三日复活、升天，祂是人类唯一之救主，天地之主宰，独一之真神。
2. 信新旧约圣经系神所默示，为证明真道之唯一根据及信徒生活之最高准则。

3. 信本会系耶稣基督藉晚雨圣灵所设立，为复兴使徒时代教会之真教会。
4. 信水浸系赦罪重生之典礼，必须由已受水灵二浸者，奉主耶稣圣名，在活水中给受浸者予以低下头全身入水之浸礼。
5. 信受圣灵系得天国基业之凭据，并以说灵言为受圣灵之明证。
6. 信洗脚礼系与主有分，及教训相爱、圣洁、谦卑、服事、饶恕之典礼。对每一个受浸者，要奉主耶稣圣名，给予洗脚一次；至于用水彼此洗脚，必要时亦可行之。
7. 信圣餐为纪念主死，同领主肉主血，与主联合，能得永生，在末日复活之典礼；要时常举行，但必须用一个无酵饼及葡萄汁举办之。
8. 信安息日（星期六）为神赐福之日。但要在恩典之下记念其创造及救赎之恩，并盼望来世永远安息而遵守之。
9. 信得救系本乎恩，也因着信；但必须依靠圣灵追求圣洁，实践经训，敬神爱人。
10. 信主耶稣必于世界末日从天降临，审判万民。义人得永生，罪人受永刑。

二、信徒

第六条：凡信从本会基本信仰，悔改领受本会浸礼者，均为本会信徒。

第七条：本会信徒应遵守经训、本会规章、制度及决议事项。

第八条：本会信徒应经常参加聚会，热心参与力所能及的事工，乐意奉献，传扬福音引人归主，并积极服务社会，爱国爱教，荣神益人。

第九条：本会信徒于信徒会议有下列权利

1. 有发言权。
2. 年满十八岁者有表决权，选举权及被选举权。

三、圣职人员

第十条：本会设立长老、执事、传道三种圣职人员。

1. 长老（亦称为监督）职责：为神的管家，照管神的教会，牧养信徒，执行圣礼。
2. 执事职责：协助长老管理教会，牧养信徒，执行圣礼。
3. 传道职责：开拓宣传福音，牧养信徒，执行圣礼。

第十一条：圣职人员按立资格

圣职人员必须圣灵充满，智慧充足，大有信心，在教内外有好名声。（原则上应全家信主方可按立。）

1. 长老、执事的资格

①热心教会圣工，参与教会教牧事工三年以上的本会圣工人员；

②能固守真道，被圣灵充满，品行合符经训，凡事能作信徒的榜样，确有服务教会之精神，有一定管理能力，遵纪守法，爱国爱教（具体可参提摩太前书 3 章

2-13 节, 提多书 1 章 5-9 节所教导之资格);

③执事年龄应在 30 岁以上, 长老年龄应不小于 50 岁。女信徒可被按立为执事, 但不可按立为长老, 亦不可主持圣礼。

2. 传道的资格

专职圣工人员经神学院毕业或本会系统神学训练结业后, 实际参与教会事工三年以上, 圣灵充满, 熟悉得救要道, 能按正意分解圣经, 忠心事主, 专心圣工, 顺服教会差遣, 刻苦耐劳, 品行端正, 表现良好, 全家归主, 爱国爱教, 遵纪守法。

第十二条: 按立程序

1. 推荐: 由县(市)教会圣职人员会(或基层教会负责人会, 或关怀当地教会的圣职人员)提名向长执会推荐。

2. 提名: 由长执会初审提名。

3. 通过: 经县(市)教会负责人会和圣职人员会会议(或基层教会职务会, 包括: 圣职人员、专职圣工人员、负责人会成员和义工)审查, 三分之二以上(含三分之二)通过。

4. 批准: 报长执会审核批准。

5. 公示: 按立前应向基层教会和相关教会公示三个月, 没有发现拟按立者的原则错误时, 方可按立。

第十三条: 按立典礼:

1. 由长执会通知被按立者参加职前讲习会。

2. 按立长老、执事、传道, 是教会的属灵大事, 故须慎重从事, 不可急促。按立圣职一般应在本会教堂举行按立典礼; 由长执会差派三位以上长、执、传道在场参与按立并见证之。

3. 按立后, 当地教会应向政府相关部门报备。

四、专职圣工人员

第十四条: 教会为完成主耶稣托付的传扬真道, 牧养群羊的使命, 须培养、造就专职圣工人员以服务教会。

1. 专职圣工人员资格:

①本会信徒, 圣灵充满, 参与教会圣工三年以上, 身心健康, 清楚神的蒙召, 决心献身事主者。

②年龄在 25-35 岁, 拥有高中毕业或相当于高中毕业以上学历, 专心圣工、品行端正、刻苦耐劳, 顺服教会差遣者。

③经神学院毕业或经本会系统神学训练, 明白得救要道, 具有一定属灵恩赐和工作能力者。

2. 专职圣工人员的生活费由县(市)教会按规定发给。

3. 县(市)教会可根据圣工需要安排、调动专职圣工人员的工作。

五、义工

第十五条：为壮大讲台事奉人员队伍，教会须甄选义工参与圣工。

1. 义工资格：本会信徒，圣灵充满，品行端正，具有一定恩赐，确有服务教会的志向者。
2. 义工甄选：由牧区（或教会）负责人推荐，经县（市）负责人会审查同意，试用一年合格者，始能担任义工。
3. 义工应顺服教会差遣，积极主动参与教会各项事工。
4. 教会原则上不发给义工生活津贴费，但因圣工需要使用的车旅费应给予报销。
5. 教会当根据实际需要，对义工进行必要的培训。

六、教会组织

第十六条：本会以“神政民主制度”为治会管理原则，就是以“神治”为中心的属灵议会制。竭力杜绝独裁的家长制或放任的“民主制度”。

第十七条：本会以主耶稣为元首，由信徒和圣职人员组成（林前 3：22-23；腓 1：1），是一个属灵爱的团体。大家不分阶级，不分种族、不分贫富，平等相处，彼此相爱。

第十八条：本会以“信徒代表大会”（或信徒大会）为议决机构。基层教会经信徒大会选出“教会负责人会（或称堂管会）”，管理教会事务，并执行信徒代表大会的决议；县（市）教会由各基层教会、聚会点，选派代表组成的“信徒代表大会”选出“县（市）教会负责人会”，协调、管理全县（市）教会圣工事务，并执行信徒代表大会的决议。

第十九条：聚会点如有信徒五十人以上，经济能自立，且具备教务、总务、财务人员 and 聚会场所，由当地教会、牧区负责人向县（市）教会负责人会申请核准成立教会。

第二十条：县（市）、牧区、教会负责人任期一般为三年，连选得连任。年逾七十岁者应退居二线。

第二十一条：基层教会置五名或七名负责人会成员，分掌教务、财务、总务三股，教务股负责为教会主要负责人。各股职责如下：

1. 教务股——下设：宣牧组、教育组等。掌理文书印信，综理教会会务，并掌理宣牧工作，宗教教育、团契及其他有关宣牧事宜。
2. 总务股——下设：事务组、资讯组等。掌理财产、账务、契约、信徒会籍档案，事务及不属其他各组事宜。
3. 财务股——下设：会计、出纳。掌理现金出纳，编造预算、决算及其他有关财务事宜。县（市）教会财务组应辅导、监察、检查各教会及聚会点的财务管理工作。

第二十二条：基层教会负责人会职责如下：

1. 执行各种会议所决定之交办事项。
2. 商议教会有关事务。
3. 教会负责人开会时，驻牧传道必须参加，以便互相协调，推行圣工。
4. 教会负责人会不能解决之事项及重大事务，得提交教会职务会或信徒大会商议。

第廿三条：基层教会职务会是由教会负责人、长老、执事、传道、专职圣工人员、义工组成，其职责如下：

1. 审议和推行年度福音工作计划。
2. 审查受浸者资格。
3. 审议圣职人员提名。
4. 推荐神学生及各种讲习会学员。
5. 决定信徒代表大会（或信徒大会）的日期。
6. 推荐县（市）教会信徒代表大会代表。
7. 调解信徒纠纷及处理信徒违背教规事件。
8. 协助推动主内通婚，推选婚介人员。
9. 推选宗教教育、各种团契和唱诗班负责人。
10. 商议其他重大事项。
11. 职务会不能解决之事项及重大事务，得提交牧区圣工组或县（市）教会负责人会。

第廿四条：县（市）教会负责人会为本会圣工的执行机构，对全县（市）教会圣工规划、联络、协调、领导，并对各基层教会和聚会点起督促、指导、造就的作用，以保证教会的纯洁，有利福音的广传。其职责如下：

1. 执行信徒代表大会交办事项。
2. 审议信徒代表大会及本会同工的提案。
3. 任命各牧区、各圣工工作组负责人。
4. 决定各种会议及讲习会的日期、地点。
5. 审查及协调各牧区、各圣工工作组的工作计划。
6. 审查财务股的预算、决算和资金使用。
7. 安排、调动专职圣工人员。
8. 处理基层教会、牧区不能解决的问题。
9. 协同县（市）教会圣职人员会处理县（市）教会负责人、牧区负责人、基层教会负责人、专职办事员、义工的违规事件。
10. 任用由信徒大会选出的基层教会和聚会点负责人。
11. 聘用基层教会推荐的教堂管理人员。
12. 县（市）教会负责人会不能解决之事项及重大事务，得提交县（市）教会圣

职人员会或长执会。

第廿五条：县（市）教会圣职人员会（包括退休圣职人员）职责如下：

1. 掌握教会属灵方向。
2. 议决本县（市）教会管理的疑难问题。
3. 初步商讨真理疑难问题。
4. 推荐按立圣职人员名单。
5. 审议县（市）信徒代表大会议程、选举方案和候选人名单。
6. 协同县（市）教会负责人会处理县（市）教会负责人、牧区负责人、基层教会负责人、专职办事员、义工违规事件。
7. 县（市）教会圣职人员会不能解决之事项及重大事务，得提交长执会处理。

第廿六条：县（市）信徒代表大会职责如下：

1. 审议教会负责人工作报告，工作计划及查账员报告。
2. 提出教会兴革事宜提案。
3. 选举县（市）教会负责人。
4. 修订教会各种制度。
5. 推选教会财务查帐员二人，连选得连任。

第廿七条：圣职人员、各基层教会教务负责人原则上为县（市）教会信徒代表会之当然代表；其他代表的产生办法，由县（市）教会负责人会提出方案交圣职人员会审议。

第廿八条：各地凡欲设立教会或聚会点者，事先应向县（市）教会的“负责人会”报告申请，待负责人会派人指导后，方予承认。凡自称本会之名，而未经本会承认，又不遵守本会规章者，均属冒充，其发生一切问题，本会概不予承担责任。

第廿九条：教会同工、信徒需要学习及造就的内部使用的文字、音像资料，须经县（市）教会负责人会研究、编审后，由县（市）教会统一发行。

七、惩戒

第卅条：本会长老、执事、传道、专职圣工人员，应恒守真道，接受信徒监督。如有背道及其他不法行为，须有二、三个见证人方予受理，由县（市）教会负责人会和县（市）教会圣职人员会配合长执会派出三人以上组成的调查小组、调查核实，并酌情处理之。县（市）教会负责人、牧区负责人、基层教会负责人、专职办事员、义工，如有背道及其他不法行为，须有二、三个见证人方予受理，由县（市）教会负责人会配合县（市）教会圣职人员会组成调查小组，调查核实，并酌情处理之。惩戒分为劝戒、记过、停职、革职、除名五种。记过通知发给本人，停职、革职、除名发文通知各教会。

第卅一条：信徒如有行为不端，违反本会规章制度者，由教会职务会劝导教育，屡教不改、情节严重者，由教会职务会开会研究处理之。

第卅二条：凡拜偶像、传异端、入邪教、结党营私、分裂教会、恶待父母、杀人、犯奸淫、偷盗及其他重大罪行者，须开除会籍。经县（市）教会负责人会研究决定，交圣职人员会审议发函通告各地教会。

第卅三条：凡已被本会停职、革职、除名的原圣工人员及被除名的信徒，各教会、各聚会点均不可接待，更不能让其参与圣工、上台讲道或见证，以维护教会圣洁。

第卅四条：停职处分者，如悔改有据，表现良好，由所属教会负责人会提出，经县（市）教会负责人会三分之二以上通过、交圣职人员会审议后，以书面解除。

第卅五条：本会“负责人会”、“职务会”成员应主动参加教会召开的例会及各种会议，如有特殊原因不能参加的，应事先请假，连续三次无故不参加者，经教会审察决定，以自动辞职论处。其职务空缺由负责人会或职务会开会研究增补之。

八、附则

第卅六条：本规章与以前公布的有关规章制度有冲突时，以本规章为准。

第卅七条：本规章解释权归长执会。

附录二：主要被访人员对照表

类别	序号	姓名	性别	年龄	职业	文化程度	基本情况介绍
宗教管理	1	马主任	男	62	干部	大专	在 2001.5 至 2003.3 期间担任 H 市民族与宗教办公室主任。
	2	侯局长	男	45	干部	大专	现任 H 市民族与宗教事务局局长。
	3	肖科长	男	33	干部	大学	现任 H 市民族与宗教事务局业务科科长

	4	蔡局长	男	55	干部	大专	现任 Y 市民族与宗教事务局局长。
	5	金主任	男	67	干部	大学	从 1970 年到 2000 年一直负责 H 市的宗教管理工作，退休前任 H 市民族与宗教办公室主任。
山口教堂教牧人员	6	杨长老	男	76	教牧人员	高中	退休教师，在省基督教两会工作多年。山口教堂的主要创始人，现任山口教堂长老。
	7	刘执事	男	63	教牧人员	高中	原国有企业领导干部，后信仰耶稣。山口教堂的主要创始人，现任山口教堂执事，法人代表。
	8	林执事	女	79	教牧人员	高中	为杨长老的夫人，退休教师，在省基督教两会工作多年，现任山口教堂执事。
山口教堂信徒	9	马丽珍	女	40	下岗职工	初中	山口教堂的义工，活跃分子。
	10	王德明	男	63	无业		山口教堂的义工，担任山口教堂门卫和修理工作。已于 2006 年 10 月病逝。
	11	吴立群	男	62	务农		2001 年从湖区教堂主日组转到山口教堂，改信真耶稣教会。
	12	朱晓云	女	42	企业职工		
	13	刘芳芳	女	40	无业		
	14	朱自强	男	26	打工		
	15	唐梦	女	25	个体户		由湖区教堂主日组转到山口教堂，作家具生意。

	16	刘玉丽	女	38	务农	山口教堂的义工，担任C区探访组组长。
	17	刘奶奶	女	70	退休人员	书院路家庭聚会点的创始人。
	18	唐萍	女	43	下岗职工	
	19	姚立中	男	45	打工	曾在八角亭家庭聚会点聚会5年，后并入山口教堂。
	20	宋华明	女	65	无业	由湖区教堂安息组转到山口教堂。
	21	舒奶奶	女	61	退休人员	以前是在湖区教堂安息组的信徒，在2000年，她离开湖区教堂来到山口教堂。
	22	胡娟娟	女	50	个体户	由湖区教堂主日组转到山口教堂。
	23	刘志兰	女	55	教师	由湖区教堂安息组转到山口教堂。
	24	廖红英	女	45	无业	由湖区教堂安息组转到山口教堂。
湖区教堂教牧人	25	林牧师	男	75	教牧人员	原湖区教堂法人代表，现湖区教堂牧师，也是H市唯一的牧师。
	26	周大福	男	58	退休干部	原担任多年的村支书，1998年因病信耶稣。现任湖区教堂安息组负责人。
	27	蔡明	女	38	务农	湖区教堂信徒

	明					
	28	王朝阳	男	48	个体户	湖区教堂信徒
	29	吴大海	男	40	务农	湖区教堂信徒
其他	30	尹志华	女	55	教牧人员	现任 H 市基督教两会的会长和主席，并兼任湖区教堂法人代表。
	31	江小强	男	55	干部	山口街道办事处副主任兼管宗教工作。

附录三：调查问卷

(说明：本来，我计划对信徒的年龄结构、学历背景、职业种类、皈依原因等作一次问卷调查，并对这些指标予以图表来清楚显示，并已设计好了一份问卷。但随着调查的深入，我愈发觉得问卷调查的不可取，主要原因有三：一是山口教堂的基督教信徒大多数都是老年信徒，文化水平偏低，对于正确填写问卷有一定难度。二为不少敏感性问题根本不能以问卷的形式出现，只能在访谈当中结合情境和场合来予以策略性地提出；三为很多问题用有限的答案让信徒选择，很难反映出复杂的事实，这样的选择可能会使得问题失真，也会流失掉一些有意义的、值得深究的意外问题。基于此种考虑，我没有采取问卷调查这种调查方式，而是把所要了解的问题转换到非结构式访谈中予以完成。这里把原来设计好的问卷调查附上，作为参考。)

山口教堂宗教活动情况调查问卷

尊敬的先生/女士：

我是上海大学社会学系博士研究生陈彬，一直对基督教文化和现象有浓厚兴趣。去年暑假我已初步了解到家乡近年来基督教的发展很快，基督教成为积极参与 H 市各项社会事务与现代化建设的重要力量。因此，我计划以家乡的基督教研究来完成我的博士论文，所以需要各位弟兄姊妹的理解和支持。请您如实填写以下问题。问卷采取不记名的形式，您的回答无所谓对、错。您所提供的信息或想法我们将根据《中华人民共和国统计法》予以保密，完全用于科学研究。

再次感谢！

2006.1.15

下面题目都是单选或填答：

- 1、性别：①男 ②女
- 2、年龄：_____周岁
- 3、文化程度：
①未上过学 ②小学 ③初中
④高中或中专、中技 ⑤大专 ⑥本科
- 4、职业：
①务农 ②无职业 ③作小生意
④企业一般职工 ⑤私营业主 ⑥在校学生
⑦离退休 ⑧专业技术人员（医生、科研、教师等）
- 5、您是哪一年信真耶稣的？_____
- 6、信真耶稣之前您还有过其他信仰吗？_____
①无任何信仰 ②信主日 ③守安息
④信仰道教 ⑤信风水、八字 ⑥信菩萨、观音
- 7、您在到山口教堂聚会之前，在哪里聚会？_____
- 8、您阅读《圣经》的情况是：
①每天阅读
②偶尔翻一翻
③很少阅读，只是来教堂里看看
- 9、您自从归主以来，对上帝的存在，您有过怀疑吗？
①从不怀疑
②有时也怀疑
③一直都不怎么相信上帝的存在
- 10、您是否感觉神一直与您同在？
①是的
②有时才会感觉神的存在
③从来没感觉到神与我同在
- 11、到现在为止，由您传道而进入教堂归主的有几个人？
①还没有1个 ②1个 ③2个
④3个 ⑤4个 ⑥5个以上
- 12、关于“方言祷告”：
①我每次都能“方言祷告”
②我有时能“方言祷告”，有时也不能

③我从没有过“方言祷告”

13、关于“奉献”：

- ①每次聚会我都奉献
- ②我有时会奉献，有时没奉献
- ③我偶尔才奉献，因为没什么钱

下面题目可以多选：

14、是什么原因促使您信耶稣基督？

- ①身体有病，想靠着耶稣来治好我的病痛
- ②生活很贫穷，很无奈，希望信耶稣能改变我的生活
- ③传道人的引导
- ④其它信徒的劝说
- ⑤偶然去了教堂，被教堂的环境、气氛、圣乐等感动
- ⑥从小跟随父母信主
- ⑦其他（填写）_____

15、信耶稣以后，您觉得您的生活发生了哪些变化？

- ①病痛完全好了或者是减少了很多
- ②我变得快乐了，心里平安了
- ③我的性格发生很大变化，待人接物方面改变很大
- ④我的工作、生活一切都变得很顺利了
- ⑤家里经济条件提高了

16、您对本教堂的感觉如何？

- ①每次到教堂都有圣灵充满，感到神与我同在
- ②教堂里的弟兄姊妹都很好，气氛很和谐
- ③讲道很好，很受启发
- ④比较喜欢来教堂聚会，每周都很盼望聚会
- ⑤感觉很一般，只是来看看，消磨时间

17、对下列情况，您知道吗？您知道的就打勾：

- ①教堂的上级组织是H市基督教两会（即三自爱国运动委员会与教务委员会）
- ②教堂的行政管理机关是H市宗教局
- ③教堂内部包括堂务委员会
- ④国务院颁布了《宗教事务条例》，从2005年3月1号开始实行

附录四：调查备忘与访谈提纲

（说明：我在本文第二章第二节“研究的缘起与过程”里，已经交待过本研究的一个重大理论转向，即从宗教市场论转到权威理论视角。因此，我的整个研究有比较明显的阶段性，并随着调查的深入，我所关注的问题也有所不同，这点也在我为田野调查所设计的几次调查备忘和访谈提纲中有所体现。但还须说明一点，因我总想利用田野调查的机会多了解些感兴趣或困惑的问题，故我所设计的访谈提纲中涵盖的内容也许比较广泛，不一定比较集中地体现出研究主题。下面，我将按照时间顺序将这些调查备忘和访谈提纲列出，也算如实交待自己的研究理路，如能为以后的研究提供些许借鉴，则尤感欣慰。这些资料是直接从我电脑中调出，未作任何修改，尽量保持原有风格。）

一、访谈提纲（2005.7.25）

这次回H市的调查内容备忘：

- 1、先到省两会了解H市的基督教发展概况，找王牧师要到联系人电话；
- 2、走访宗教局领导，询问H市宗教发展状况，尤其是基督教现状，顺便了解宗教管理中的难题和问题；
- 3、走访一些基督教堂，找负责人了解教会发展历史、现状（信徒人数、场所大小、神职人员数量），询问教会发展中的问题。
- 4、注意调查是否有宗教竞争的情况出现；是否有信徒在不同宗教之间或同一宗教不同派别之间的转移；注意了解信徒的皈依原有；改教或改宗的原因和过程。

二、田野调查备忘（2006.1.10）

1. 田野调查技巧：

- ①注意建筑物外表，装饰，内部构造，物品摆设位置等，理解其中暗含的深层意蕴；②被访者的衣着、表情、语速、语调以及弦外之音；③天气、路途所见、里程等注意描写；④注意创造性的量化；⑤每次访谈结束，及时整理一些有价值的问题，便于进一步研究；⑥宗教仪式的名称？过程？信徒的表情？行为？言语？

2. 访谈、问卷设计：

- ①县（市）两会与省两会、全国两会的关系？两会与宗教局的关系？宗教活动场所与宗教局的关系？两会与宗教活动场所的关系？
- ②三自爱国会（副）主席与教务委员会（副）主任及秘书长的人选如何确定？工资待遇由谁提供？日常开支等资金费用来源？
- ③宗教活动场所的负责人（法人）如何确定？工资来源？传道人资格如何确定？工资？
- ④牧师、长老的按立资格？程序？
- ⑤堂务委员会的功能？成员资格？选举程序？章程？规章制度？

- ⑥堂点的奉献如何分配？是否财务公开？
- ⑦教会有何慈善与公益活动？教堂组织社会公益或慈善活动是否要通过居委会、村委会？能否独立开展慈善活动？
- ⑧宗教活动场所的设立条件？程序？领取哪些证件？牌照？
- ⑨新成立宗教活动场所的资金来源（信徒奉献还是两会资助）？宗教活动场所的房产所有权？
- ⑩教会内部事务，如牧师按立、教堂之间偷羊等矛盾的解决途径？两会能否发挥应有的作用？教会是否对国家宗教行政管理部门有路径依赖？
- ⑪普通信徒对于宗教仪式的意义认知怎样？奉献情况？要求普通信徒解释某些宗教仪式或行为，如讲方言、为何守安息、怎样祷告等。

3. 关注问题：

- ①信徒对宗教组织的认识？依赖程度？宗教团体与宗教活动场所的自治状况？对政府的依赖程度？可以设计问卷对信徒、两会领导、场所负责人作问卷调查。
- ②宗教活动场所在中国历史上的社会定位与法律定位？如今，宗教活动场所的社会定位为民间组织，法律定位为民办非企业。
- ③中国政府对宗教组织的严厉管制：宗教团体的申请设立只能限于五大宗教，且官方色彩浓厚；宗教活动场所的申请设立虽然不同于民办非企业的分级登记、双重管理，但也在很大程度上受到宗教行政管理部门的限制。
- ④宗教政策出台的历史与现实背景
- ⑤尽管《社团登记条例》严格限制社团之间的竞争，但事实上，在不同宗教场所之间存在激烈的竞争。
- ⑥“宗教事务”是指那些涉及国家利益和社会公共利益的宗教活动，所以，宗教事务同时还可以被视为社会事务的一部分。应考察发挥社会功能与参与社会事务的是宗教社团还是宗教活动场所？例如搞慈善公益活动是以哪个名义？接受海外募捐应由哪个来承担？
- ⑦本研究应该说全部基于中国特色的中国国情之下，没有与西方国家的宗教情况进行比较研究，不是没有必要，而是没法比较，许多众人皆知的差异，如政教分离、宗教自由实践等原则，在中国目前的国情下是不可能完全实现，注定要在中国宗教研究打上中国特色的烙印。
- ⑧教会领袖是否参与村委会？在村民自治中发挥何种作用？
- ⑨真耶稣教会从非法聚会到合法登记的过程？到长沙对创始者进行访谈？根据1994年宗教事务局所颁布的《宗教活动场所登记条例》第四条：宗教活动场所管理组织的负责人（这里要是县级基督教教务委员会的会长吗？），持本办法第三条规定的有关书面材料，向县级以上人民政府宗教事务部门提出设立登记的申请。了解当时真耶稣教会负责人是否申请登记？

⑩山口教会是否具有法人资格？是否领取了“宗教活动场所法人资格证”？根据94年的《宗教活动场所登记条例》规定：具备法人资格的，可以颁发法人资格证，但05年的《宗教活动场所设立审批和登记办法》并无此规定，为何？

三、补充调查提纲（2007.1.25）

补充调查的内容：

- 1、到市志办公室找到有关宗教的资料；到市档案局查阅宗教资料。
- 2、找到当年三个聚会点的负责人了解当年聚会的情况；
- 3、参加年福节会，详细记录聚会情形，并与信徒访谈，还要注意找非信徒谈感受；
- 4、多和信徒聊天，注意他们话语中能体现对真耶稣教会权威认可的关键词语，并注意使用频率；
- 5、找杨长老和刘执事访谈，详细了解山口教堂的成立过程，以及他们个人的信仰经历；
- 6、找林牧师和周组长访谈，要他们谈谈对山口教堂这种发展势头的看法；
- 7、找马主任了解当年挂牌事件、年福节会风波的详细经过，并注意他对这些事件的看法和立场；

附录五：作者在攻读学位期间的科研成果

一、发表论文：

1. 《宗教场所合理布局刍议——以上海市基督教活动场所的布局问题为中心》（课题组成果），载《当代宗教研究》2005年第2期。
2. 《宗教研究的新维度——当代中国宗教的实证研究十年略评》（独著），载《当代宗教研究》2006年第1期。
3. 《关于理性选择理论的思考》（独著），载《东南学术》2006年第1期。
4. 《镶嵌型的宗教——社会关系：中国宗教社会学的基本问题》（第二作者），载《上海大学学报》2006年第4期。
5. 《宗教市场论：当代西方宗教社会学理论的新范式》（第二作者），载上海市哲学社会科学院规划办公室、上海社会科学院信息研究所编：《国外社会科学前沿》（第10辑），上海人民出版社2007年版，第546-558页。

二、会议论文：

1. 《宗教市场论视角下的中国宗教研究——基于H市基督教的田野调查》（独著），已受邀参加2006年12月5日在香港中文大学宗教与中国社会研究中心举办的第三届国际青年学者研讨会。
2. 《教会增长研究》（独著），已受邀参加2006年10月22日由上海市宗教学会与复旦大学宗教所联合举办的“上海宗教学青年论坛”。

三、参与课题

- 1、参加上海市委委托课题《关于上海市宗教活动场所布局的调研》，已结题，成果为研究报告：《宗教场所合理布局刍议——以上海市基督教活动场所的布局问题为中心》（课题组成果，第三作者），载《当代宗教研究》2005年第2期；
- 2、参加李向平教授主持的国家社科基金项目《当代美国宗教社会学理论思潮研究》（2004年）。初期成果为研究论文：《宗教市场论：当代西方宗教社会学理论的新范式》（第二作者），载上海市哲学社会科学院规划办公室、上海社会科学院信息研究所编：《国外社会科学前沿》（第10辑），上海人民出版社2007年版，第546-558页；
- 3、参加李向平教授主持的上海市哲社基金项目《社会和谐团体秩序构成》（2005年）；
- 4、参加由李向平教授主编的《中国宗教社会学概论》（2006年）的两章编写工作。

后 记

今天，论文终于定稿。

回味着几个月论文写作过程中的焦虑、苦闷、浮躁、绝望，再看着这个经由我殚精竭虑、斟字酌句写下的文稿，却居然没有当初向往的那种如释重负之感和欣喜若狂之情，心里倒有些沉重、有点不安、还似乎有那么点惆怅，各种滋味交织在心头，难以释怀。

是呀！博士学位论文终于完成了。这绝对是一个人的生命当中的大事，也意味着人生站在了一个新起点上。但忆及我这些年来的游学生涯，一路蹒跚，磕磕碰碰，真叫人唏嘘不已。从1993年大学开始，先后涉猎于化学、法律、哲学、社会学、宗教学等科目，最终“误打误撞”地在宗教社会学这个领域里找到了自己的安身立命之地，也好歹让我横跨了自然科学、人文学科、社会科学三个领域。我偶尔也会听到人家的一些揶揄之辞：“学得杂好呀，博学多才，正好进行跨学科研究呢！”我对此只是一笑了之，权当对自己的一种安慰罢了。因为，我自知虽杂学种种、学历多科，但都是蜻蜓点水、浅尝辄止，实在缺乏一名学术研究者应有的“厚积薄发”之功力，更何况对研究者各方面专业知识要求极高的跨学科研究。

所幸的是，我在博士学习中遇到了一位好的导师——李向平教授。三年以来，李向平老师与我亦师亦友，是他把我带入到宗教社会学这个广阔学术领域中，并手把手地教我如何思考、怎样读书。他身上散发的人格魅力潜移默化地感染着我，让我懂得不少为人之道和人生真谛。三年的基督教研究，既让我体会到了“以学术为业”的研究激情，也使我感受到了至真至善、超凡脱俗的宗教情怀。时常想，能够随李老师进入宗教研究领域，真乃吾之大幸矣！三年的学习中，他博学宏览、深邃睿智的学术底蕴使功底浅薄的我大受裨益，少走不少弯路；他严肃认真、一丝不苟的治学作风为我以后学术道路立下典范，亦将是我毕生的财富；再加上他那博大的胸襟、宽容的精神以及幽默的性情，大大降低了我这场学术冒险（韦伯语）之路的风险，给我增添了些许欣慰与乐趣。这个论文得以顺利完成，与李老师倾注的巨大心血须臾不能分开。我想，在这里，用多么华丽的言辞都是无法表达对他的感激之情。我只有把这份感激存在心底里，将这份感情化作以后工作中的动力，以更多的学术成果来回馈李老师的辛劳付出与殷切期望，我想这大概也是李老师的心愿之所在。

感谢上海大学社会学系所有的老师给我的谆谆教诲。是你们的渊博学识和治学作风，为我构筑了一个很好的学习平台，提供了一个宽松自由的学术环境。如果说，我今天取得了一点点成就的话，我愿意把功劳全部归于你们。

在我的论文开题和论文写作过程中，我得到了李向平教授主持的、由博、硕

士生组成的“李门”学术研讨小组的帮助。在多次激烈的思想碰撞中，他们针对我论文提出了尖锐的批评、合理的建议和富启发性的商榷，促使我在论文框架、理论提炼、概念厘定等方面受益匪浅。这些小组成员包括李峰、李琼、黄海波、朱贻强、邵守先、王莹、薛清、刘朝阳、王光海、吴小永、石大建、马兆珍、陈朝娟、陈锐刚、周小敬。我必须承认，这个论文已非我一个人的成果，它已经凝聚着我们这个学术研讨小组的共同努力。

在博士学习期间，我还有幸得到了下列学术机构和专家学者的支持和帮助。

我在2005年、2006年连续两年暑假参加了美国路丝基金赞助、中国人民大学佛教与宗教学理论研究所承办的中美欧暑期宗教学高级研讨班，这个研讨班让我有机会聆听当今世界最优秀的宗教社会学专家的讲课，还提供了一个与国内众多从事宗教研究的学者交流研究心得的绝佳机会。特别感谢美国普度大学的杨凤岗教授，我就论文写作中的一些问题曾多次求教于他，他都不厌其烦地为我一一点拨。他的博学多识和温文尔雅给我留下深刻的印象。

还须感谢香港中文大学崇基学院，该院举办的基督教暑期密集课程班使我于2006年7月能在美丽的香港岛停留四周，并提供给我们一个很好地利用香港中大文献资料的机会，为我的论文写作收集到不少宝贵的学术资料。该院“宗教与中国社会研究中心”在2006年12月6日至11日举办的以“基督教与中国社会文化”为主题的第三届国际青年学者研讨会使我再一次光临美丽的香港岛。这次会议中，我与来自世界各地的青年学者进行了深入的学术交流，极大地扩大了我的学术视野。值得一提的是，利用这次会议，我还就我的论文主题请教了美国加州大学社会学系的赵文词教授、香港中文大学崇基学院的吴梓明教授和邢福增教授、中国人民大学人类学研究所的黄剑波博士，他们的热情和学识令我没齿不忘。

上海市宗教学会和复旦大学在2006年10月22日联合召开的“第一届上海宗教学青年学者论坛”也为我提供了一次学术交流的好机会，复旦大学张庆熊教授对我所提交论文的精彩点评，使我受益良多。

尤其还须提出的是，本论文有幸得到了台湾著名的宗教社会学专家瞿海源教授的指点。他应上海大学宗教与社会研究中心之邀于2007年4月24日至26日在上海大学作了三次学术讲座。在这次讲学期间，李向平教授还特意安排了一个下午由瞿教授与我们这些研究生们座谈。当时，我的论文写作已进入尾声，但仍有一些问题思索不清。我趁此机会，将论文情况向瞿老师作了一次详细介绍，并提出了些论文写作过程中碰到的难题和疑问。瞿老师首先肯定了我这个研究的价值，并一一回答了我的疑难问题。他的精彩回应，令我大有醍醐灌顶之感。在此，向瞿海源教授表示衷心的感谢！

论文的写作，还得益于与罗雪原、金桥、姜立强、程中兴、黄剑、杨柳等同学的讨论和切磋，他们的批评和建议使我论文增色不少。

这些年来，一直令我颇为内疚的是，未能对年迈多病的父母尽到应有的孝道。两位老人的宽容和慈爱让我能安心于学术研究。感谢远在深圳工作的胞兄，多年来他为我分担了太多的义务，并一直在精神上和经济上全力支持着我的学业。很感激我的爱妻能容忍着和我度过8年多来的颠沛流离和穷困潦倒，并在我这些年的求学生涯中给予我鼓励和支持，我希望在以后的日子中能够对她有所弥补，带给她幸福。还有我可爱的女儿乖乖，我带给她的快乐实在太少。记得，我自2004年9月离家赴上海攻读博士学位之时，她还不到2个月。三年以来，是她在电话里的呀呀学语激励着我在学术道路上的艰难前行。如今，我已学业有成，她亦将进入幼稚园。冥冥中，我觉得我以后的学术之路将与她的生命成长紧紧联在一起了，惟愿我们父女俩能一块“茁壮成长”。

最后，要特别感谢在我调查过程中给予我支持和理解的所有朋友，包括山口教堂和湖区教堂的信徒们、教牧人员，宗教局的工作人员等。正是作为“匿名者”的他们构成了我论文的主体，他们也许没有机会看到这个论文，但我不得不承认，在某种意义上，是他们和我一起完成了该文本的述说。我把最真挚的谢意送给我论文的“合作者们”。

三年博士生涯，说来漫长，亦感短暂。太多的人，应该感激；太多的事，值得怀念。行文至此，一丝伤感不由得涌上心头。我不想再往下写，点开电脑里所存的那首《默默向上游》。这是已逝歌星张国荣所唱一首粤语歌曲，我一直很喜欢他和他的歌。我觉得这首歌挺适合我此时的心境，也挺契合这个寂静的初夏之夜，和着音乐，我不禁轻声地吟唱起来：

幸运不肯轻招手
我要艰苦奋斗
努力不会有极限
若遇失败再重头

.....

陈彬

2007年5月15日凌晨三时两刻于上海